Irénikon

TOME XXXI

1er Trimestre. 1958

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE. BELGIQUE

Irénikon

TOME XXXI

1958

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON

Tome XXXI 1er trimestre 1958

Éditorial

L'extension de la semaine de prières pour l'Unité est peut-être le principal phénomène à signaler en ce moment au point de vue unioniste. On en lira dans la chronique de ce fascicule les faits et les motifs. Dans les pays de langue française, on est d'accord pour reconnaître, parmi ces motifs, la propagation de la vie du P. Paul Couturier par le P. M. Villain, qui a atteint un très grand nombre de milieux, jusqu'ici encore peu touchés par le problème. Les anglicans vont même jusqu'à souhaiter que leurs évêques en prennent connaissance avant la prochaine conférence de Lambeth qui aura lieu en août cette année, et ils font des vœux pour qu'une traduction anglaise en paraisse bientôt.

*D'autre part, l'insistance que mettent les catholiques sur l'aspect de « retour » des dissidents à l'unité romaine, dans cette prière, froisse un certain nombre de milieux non catholiques, qui souhaitent que certaines nuances soient apportées à cette manière de voir, dont ils reconnaissent par ailleurs la sincérité. On pourra le constater à la lecture des pp. 78-80 de la chronique du présent fascicule (notamment de la lettre de Mgr Charrière). Les orthodoxes revendiquent, eux aussi, avec une nouvelle insistance (cfr la chronique du dernier fascicule d'*Irénikon*, p. 446-47), la possession de la véritable Église, qu'ils considèrent comme l'*Una Sancta*, dans le sillage de laquelle les autres groupements chrétiens retrouveront l'unité. Ce point de vue qui s'affirme ainsi de part et d'autre, est une*

question qu'il faut examiner, et nous comptons le faire dans un prochain fascicule.

Un conférencier de la dernière semaine de l'Unité avait pris comme thème : « L'Union des Églises, humainement impossible, divinement irrésistible », faisant valoir, comme argument principal à ce caractère irrésistible, la persévérance et la force de la prière de tous les chrétiens durant tous ces jours. Mais la prière doit aussi porter sur le maintien de cette grande intention à son véritable niveau. Il serait bien regrettable, en effet, que les fidèles aient à souffrir d'un trouble dans cette convergence commune.

La Bénédiction de l'eau de l'Épiphanie à la lumière du Nouveau Testament [1]

Considérons le rite de la bénédiction de l'eau de l'Épiphanie tel qu'il est actuellement célébré dans l'Église orthodoxe ; demandons-nous dans quelle mesure ce rite peut être justifié par les données du Nouveau Testament, plus particulièrement des quatre évangiles. Cette question a sa raison d'être dans le fait qu'appartenant à l'office de la fête de l'Épiphanie, le rite dont il s'agit est étroitement lié au baptême de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui fait partie de l'histoire néo-testamentaire et dont les évangiles nous témoignent. La question posée pourrait être formulée avec plus de précision comme suit : le rite de l'Église orthodoxe de la bénédiction remonte-t-il dans son idée générale et dans ses détails, au témoignage évangélique ? On serait porté à répondre affirmativement. Voyons si, et dans quelle mesure, cette attente est confirmée par les faits.

L'analyse du rite, tel qu'il est pratiqué, y fait ressortir deux idées qui reviennent toujours : la première est celle de la bénédiction du Jourdain par le baptême du Seigneur, la deuxième est l'invocation de l'Esprit-Saint sur l'élément de l'eau.

La première idée est prédominante dans le prologue portant le nom de saint Sophrone de Jérusalem qui n'est pas reproduit dans les livres modernes russes, mais fait partie du Cérémonial grec. Elle y est exprimée par un jeu de mots grec : aujourd'hui

1. Cette étude, due à la plume de Mgr le Recteur de l'Institut de théologie orthodoxe de Paris, a été lue au Congrès liturgique de Saint-Serge, le 4 juillet 1957 (Cfr *Irénikon*, 1957, p. 455).

les νάματα (ondes) du Jourdain sont changées en ἰάματα (guérisons) par la présence du Seigneur. Cette idée de la force curative des eaux du Jourdain revient à maintes reprises, en termes différents et avec amplifications pittoresques. Mais elle n'est nullement limitée à ce prologue, et on la retrouve au centre du rite, aussi bien en russe qu'en grec. L'eau de l'Épiphanie acquiert cette force du Jourdain par l'invocation de l'Esprit-Saint.

Or cette conception de la bénédiction du Jourdain est complètement étrangère au Nouveau Testament.

En formulant cette thèse, je pense presque exclusivement aux évangiles synoptiques. Dans le quatrième évangile, le baptême de Jésus est sous-entendu, le témoignage de saint Jean-Baptiste y contient des allusions directes (1, 30-34). Mais l'évangéliste n'en donne pas le récit. Il est intéressant de noter que les trois mentions du Jourdain qu'on trouve dans l'évangile de saint Jean (1, 28 ; 3, 26 ; 10, 40) servent à désigner le pays « au-delà du Jourdain » comme lieu de séjour de saint Jean-Baptiste et de Jésus. Il n'y est pas question du baptême du Seigneur. Nous sommes donc limités pour celui-ci au témoignage des synoptiques. Mais il ne serait pas juste d'exagérer l'importance de cette lacune.

Autant qu'il nous paraît, l'héortologie orthodoxe, disons même dans un sens plus général, l'héortologie chrétienne, est déterminée par les données des synoptiques. Quelques exemples pourraient suffir à illustrer cette thèse.

Pour la fête de Noël, l'accent mis sur la naissance de Jésus à Bethléem est fondé sur le témoignage de *Mt* 2 et de *Lc* 2. Saint Jean n'en parle pas. On trouve chez lui tout au plus un écho des objections qui étaient opposées à l'origine galiléenne de Jésus (7, 41-42, cfr 1, 46). Si Jésus était le Christ, il *devrait* être né à Bethléem. Mais il n'est pas dit qu'il y fût né en réalité. Ce sont les deux synoptiques qui en parlent.

Ceci est tout aussi vrai du thème central de l'office de Noël, c'est-à-dire de la conception virginale, témoignée uniquement par *Mt* 1 et *Lc* 1. Ici encore un parallèle johannique fait défaut. Je me permets de l'affirmer, malgré le problème soulevé par le texte de *Jn* 1, 13 (*qui non ex sanguinibus ... sed ex Deo nati sunt*). Il y a une certaine tendance parmi les exégètes catho-

liques de langue française qui ont étudié ce texte [1] à donner la préférence à la leçon occidentale : « *qui ... natus est* », au lieu de : « *qui ... nati sunt* », ce qui permet d'y voir une allusion discrète à la conception virginale de Jésus. Mais je dois avouer qu'il m'est difficile d'accepter cette leçon. Les données textuelles sur lesquelles elle repose sont trop faibles. D'autre part, l'idée du salut conçu comme adoption qui est celle des anciens onciaux aussi bien que du *textus receptus*, s'accorde parfaitement avec la théologie johannique. Il s'agit d'un de ces cas où la critique externe et la critique interne se soutiennent mutuellement. Quant à la leçon occidentale, elle s'expliquerait par l'influence des synoptiques, par ces récits déjà cités de *Mt* 1 et *Lc* 1 que la tradition héortologique s'est appropriés. Serait-il déraisonnable de supposer que c'est précisément par la voie de cette tradition que le témoignage synoptique a influé sur l'évolution du texte johannique ? Quoi qu'il en soit, la conception virginale qui est le thème central de l'office de Noël remonte elle aussi à la tradition synoptique, et la variante de *Jn* 1, 13, qui a attiré notre attention, témoigne de la force de cette tradition.

Pour ne pas limiter nos observations à la fête de Noël, il faut constater que la fête de la Purification (en Orient : *Ὑπαπαντή*, *Srětenie*, littéralement : rencontre) et celle de l'Annonciation font partie uniquement de la tradition synoptique, et que leurs dates sont établies dans le calendrier chrétien en partant de la date de Noël à l'aide des données synoptiques (cf. *Lc* 2, 22 sv ; 1, 26 sv). C'est encore une fois le récit de saint Luc dans *Actes* 1 (cf. v. 3) qui a permis de fixer la date de l'Ascension par rapport à celle de Pâques. Quant à la fête de la Transfiguration, attestée par les trois synoptiques (*Mt* 17, *Mc* 9, *Lc* 9), elle ne figure pas dans le quatrième évangile, et la date du 6 août, quelle que fût son origine, s'accorde avec les données générales de la chronologie synoptique.

Ces observations me paraissent suffisantes pour rendre probable notre thèse que l'héortologie chrétienne dépend de la

1. Cf. F. M. Braun, *Qui ex Deo natus est* (Jean 1, 13), dans *Aux sources de la tradition chrétienne*. Mélanges Goguel, Neuchâtel-Paris, 1950, pp. 11-31. Je sais qu'une autorité comme Mgr Charue accepte aussi cette variante.

tradition synoptique. Par conséquent, le silence de saint Jean sur tel ou tel événement évangélique célébré comme fête par l'Église n'affaiblit pas la valeur du témoignage synoptique. En matière d'héortologie, celui-ci est indépendant de saint Jean. C'est donc vers ce témoignage synoptique du baptême de Jésus-Christ que nous devons nous tourner.

La première observation que nous faisons en lisant les trois rapports (*Mt* 3, 13-17; *Mc* 1, 9-11; *Lc* 3, 21-22) a une valeur négative. Comme nous l'avons déjà dit, toute mention de la bénédiction du Jourdain fait défaut. Plus encore. Il a été dit aussi que dans le rite orthodoxe l'eau de l'Épiphanie acquiert cette force du Jourdain par l'invocation du Saint-Esprit. Or, dans le récit synoptique, où il s'agit précisément du baptême du Seigneur dans le Jourdain, l'Esprit-Saint descend sur Jésus et non pas sur le Jourdain. Toute possibilité d'un malentendu quelconque est expressément exclue. Dans *Mc* 1, 10, l'Esprit descend sur Jésus, lorsqu'il *sortait* de l'eau. Cette traduction du participe présent *ἀναβαίνων* que propose Crampon nous paraît plus exacte que celle de D. Bernard Botte : « Dès qu'il sortit de l'eau ». Cette dernière répond à la situation de Matthieu (3, 16) et de Luc (3, 22). C'est d'après le témoignage concordant de Matthieu et de Luc que l'Esprit descendit sur Jésus quand il était déjà sorti de l'eau. De toute façon, que ce soit au moment où Jésus sortait de l'eau, ou lorsqu'il était déjà sorti, les trois synoptiques sont d'accord sur le point capital que l'Esprit-Saint est descendu sur Jésus et non pas sur le Jourdain.

Cet accord ne peut être purement occasionnel. Le baptême de Jean administré dans le Jourdain était un baptême d'eau. Or, le baptême qu'opérera Jésus est formellement opposé au baptême d'eau, en tant que baptême de l'Esprit. Sur ce point encore, les trois synoptiques coïncident (cf. *Mt* 3, 11 ; *Mc* 1, 8; *Lc* 3, 16). Loin de descendre sur le Jourdain, l'Esprit, dans le témoignage synoptique, est opposé à l'eau. Cette opposition revient au quatrième évangile (1, 33) dans le témoignage de saint Jean-Baptiste.

Nous arrivons à une conclusion inattendue. Non seulement la tradition synoptique ne contient pas l'idée de la bénédiction du Jourdain. Il s'agit plus que d'un fait. Il s'agit d'une impos-

sibilité de principe. Dans la tradition synoptique, qui est soutenue par le quatrième évangile, l'Esprit-Saint, opposé à l'eau du baptême de Jean, *ne pouvait pas* descendre sur le Jourdain.

La première réponse à la question que nous avons posée est donc purement négative. L'idée de la bénédiction du Jourdain qui est si fortement accentuée dans notre rite, n'a pas d'appui dans le Nouveau Testament. Bien au contraire, elle est en opposition formelle avec le témoignage synoptique.

Nous devons nous contenter de cette constatation négative. C'est à l'historien de la liturgie d'intervenir ici et de chercher les origines de cette idée. On est tenté d'y voir une confirmation de l'opinion des liturgistes qui fait remonter ce rite à Jérusalem [1]. Ne s'agit-il pas d'une tradition locale, et d'une simple déduction, dans cette tradition locale, du fait historique que le baptême de Jésus l'a fait entrer dans les eaux du Jourdain ? Nous ne dirons rien de plus. Toute tentative de répondre à cette question nous ferait sortir des limites que nous nous sommes posées.

* * *

Mais la bénédiction du Jourdain n'est pas la seule idée de notre rite. Nous avons vu que l'invocation de l'Esprit-Saint sur l'élément de l'eau n'est pas moins soulignée. On se demande si celle-ci a ses racines dans le Nouveau Testament.

Après ce qui vient d'être dit, il est permis d'affirmer qu'elle est étrangère au récit synoptique du baptême de Jésus. Mais le thème biblique de l'eau par rapport à l'Esprit n'est nullement épuisé par cette opposition. Il existe au sein de l'Écriture un autre courant qui rapproche la notion de l'eau de la notion de l'Esprit. Ce courant remonte aux sources mêmes de la Révélation scripturaire.

N'oublions pas que dans le récit de la création, « ... la terre était informe et vide, et les ténèbres étaient à la surface de l'abîme et l'Esprit de Dieu se mouvait sur les eaux » (*Gen.* I, 2). — Cette image pose plusieurs problèmes de grande importance. On peut se demander si elle ne reflète pas la conception

1. Cf. H. Leclercq, *Épiphanie*, dans DAL, V, 1 200.

de l'eau comme élément primordial du monde qui, dans un milieu totalement différent, fut enseignée à l'aube de la philosophie grecque par Thalès de Milet. Il est intéressant de constater qu'elle semble renaître quelques siècles plus tard dans un des derniers écrits de la Bible, la IIe Épître de saint Pierre (3, 5) : « ...il y avait jadis des cieux et une terre formée de l'eau et au moyen de l'eau par la parole de Dieu ». L'écrit est énigmatique à beaucoup de points de vue, mais le rapprochement dont il s'agit acquiert toute son importance, si nous sommes autorisés à rechercher les destinataires de l'épître sur le sol de l'Asie Mineure, là précisément où avait enseigné Thalès.

Mais ce qui nous intéresse actuellement, ce n'est pas la conception de l'eau comme élément primordial du monde, mais l'action de l'Esprit sur l'eau. Il est difficile de nier que celle-ci ne puisse être éliminée de l'image de la Genèse.

Nous sommes surpris de la retrouver à la même époque, au soir de l'âge apostolique et dans les mêmes pays de l'Asie Mineure, aussi bien dans les milieux hérétiques qu'orthodoxes. Je pense à l'hérésie de Cérinthe et à la polémique de saint Jean contre ses adhérents.

A la lumière des témoignages patristiques [1], la déclaration de *I Jean* 5, 6 contient une allusion absolument transparente à l'hérésie de Cérinthe qui affirmait que le Christ, qu'il ne distinguait pas de l'Esprit, était descendu sur Jésus lors de son baptême et l'avait abandonné au moment de sa Passion. Venu « par l'eau », Jésus, selon Cérinthe, ne serait pas venu « par le sang ». C'est à cette négation que saint Jean oppose son enseignement positif. Jésus Christ est venu non seulement dans l'eau, mais tout aussi bien dans le sang, qui est un des termes johanniques pour désigner l'unité inséparable de la Passion et de la Résurrection de Jésus. Quant à l'Esprit, il est distingué du Christ et en est le témoin. Il est très probable que ce triple témoignage de l'Esprit : par l'eau, par le sang et directement dans l'Église, est développé par le même auteur inspiré dans le quatrième évangile, comme nous nous sommes efforcé de

1. Cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 26 ; III, 3, 11. ÉPIPHANE, *Adv. Haer.*, Hér. 28.

le démontrer ailleurs[1]. Ce développement le fait passer inévitablement de la polémique à l'enseignement positif, qui sont parfois étroitement entremêlés. Saint Jean ne se contente pas de juxtaposer le témoignage de l'Esprit par le sang et son témoignage par l'eau. Il s'efforce de montrer que le témoignage par l'eau cède sa place à celui par le sang. S'étant engagé dans cette voie, il est amené inévitablement à minimiser le ministère de saint Jean-Baptiste. Cette tendance, encore latente dans les évangiles synoptiques, attire l'attention du lecteur du quatrième évangile dès le Prologue. C'est très probablement pour cette raison que le quatrième évangéliste ne reproduit pas le récit du Baptême de Jésus et, comme il a été dit déjà, ne parle du Jourdain que dans le sens géographique de ce terme. Dans cet aspect négatif, l'Esprit est opposé à l'eau dans le quatrième Évangile tout aussi bien que dans les synoptiques. Reportons-nous au texte johannique 1, 33 qui fut déjà cité. L'eau dont il s'agit dans ce texte revient dans l'eau des ablutions et des rites de l'Ancien Testament. C'est l'eau de Cana, transformée en vin (2, 1-11), l'eau de Béthesda (5, 1 sv.), l'eau de Siloé (9, 7), les eaux d'Énon près de Salim (3, 23). Partout il s'agit de l'ancienne économie qui cède sa place au Nouvel Éon, et tout au plus, le préfigure. Suivant cet aspect, l'Esprit porte son témoignage par l'eau. Mais ce témoignage est négatif. L'eau est le symbole de l'économie qui est condamnée à disparaître. Cet aspect de l'eau est totalement différent de la conception que nous trouvons au début de la Genèse.

* * *

Mais ce n'est pas uniquement sous cet aspect négatif que saint Jean emploie l'image de l'eau. En passant de la polémique à l'enseignement positif, il donne au symbole de l'eau sa valeur positive. Et c'est précisément sur cette valeur positive que nous devons concentrer notre attention. Il est plus que possible

1. « *Par l'eau, par le sang et par l'Esprit*, Contribution à l'interprétation de l'évangile selon saint Jean », Thèse de Doctorat. Paris, 1946 (en russe, manuscrit).

qu'elle n'était pas étrangère au substrat de la doctrine de Cérinthe lui-même. Mais sur ce sujet, dans l'état actuel de nos sources, il nous est impossible d'arriver à des résultats concrets. Quant à saint Jean, un enseignement positif concernant les notions de l'eau et de l'Esprit peut être facilement dégagé de ses écrits faisant partie du Nouveau Testament.

Les deux notions sont rapprochées dans l'entretien de Jésus avec Nicodème. Pour répondre à la mésinterprétation de Nicodème, le Seigneur explique la naissance *ἄνωθεν* — nouvelle naissance ou naissance d'en-haut — comme une naissance de l'eau et de l'Esprit (3, 3-5). Il est hors de doute que l'évangéliste voyait dans cette parole énigmatique qui dépassait toujours l'intelligence de Nicodème, une allusion au baptême. Nous ne sommes pas obligés d'entrer dans une analyse détaillée de la notion de l'Esprit : s'il s'agit de la Personne divine de l'Esprit, ou uniquement de ses dons. En fin de compte, l'activité personnelle de l'hypostase divine est clairement sous-entendue dans cet entretien dogmatique. Et il est tout aussi clair que dans ce cas il n'existe pas d'opposition entre l'Esprit et l'eau. Le principe actif c'est l'Esprit, mais l'eau est l'instrument de l'Esprit. Elle l'est dans le baptême. Elle le serait aussi dans la bénédiction de l'Épiphanie.

Mais il nous est permis de faire un pas de plus. Dans toute une série de textes johanniques appartenant à l'enseignement sur l'Esprit, il est question de l'eau comme porteur de vie. La formule n'est pas identique dans l'Apocalypse et l'Évangile. Dans l'Apocalypse c'est *τὸ ὕδωρ τῆς ζωῆς*, ou *ὕδωρ ζωῆς* : l'eau de la vie, ou eau de vie (21, 6 ; 22, 1, 17, cf. encore 7, 17). Dans l'Évangile c'est *ὕδωρ ζῶν* : l'eau vive (4, 10 ; 7, 38). Les interprètes sont d'accord pour dire que dans les deux groupes de textes il s'agit de l'Esprit et, pour la plupart, ils ne voient pas de différence entre l'eau de la vie et l'eau vive. Ils rapportent les deux images à l'hypostase divine du Saint-Esprit. On tire même un argument en faveur du *Filioque* de ce trait que, dans *Apoc.* 22, 1, « un fleuve de l'eau de la vie ... procède du trône de Dieu et de l'Agneau ». Autrefois nous avons aussi payé notre tribut à cette façon d'interpréter les deux formules, mais nous n'y insisterons plus. Il est clair que dans les deux groupes de textes il s'agit

de l'Esprit, et que les dons de l'Esprit supposent — dans ces textes aussi bien que dans l'entretien avec Nicodème — l'activité de la Personne divine. Mais si la différence de terminologie nous incline à penser à une différence de notion, c'est sûrement l'eau vive de l'Évangile qui désignerait la Personne. L'évangéliste le dit expressément dans sa note de 7, 39.

La traduction « eau vive » est inévitablement défectueuse ici. La même chose s'est produite dans d'autres langues aussi, par exemple en russe. L'original grec n'a pas d'adjectif, mais un participe : ὕδωρ ζῶν, « eau vivante », et non « eau vive ». C'est le même participe qui est appliqué à Dieu, et ceci depuis les Septante (*IV Rois* 19, 4, 16 ; *Isaïe* 38, 4, 17 ; *Osée* 2, 1). Les textes néo-testamentaires sont plus nombreux encore. Je ne citerai que la confession de saint Pierre (*Mt* 16, 16), la question du grand prêtre (*Mt* 26, 63) et « l'Église du Dieu Vivant » dans *I Tim.* 3, 15. Mais il y en a beaucoup d'autres encore (cf. *II Cor.* 3, 3 ; 6, 16 ; *I Thess.* 1, 9 ; *I Tim.* 4, 10 ; *Hébr.* 3, 12 ; 9, 14 ; 10, 31 ; 12, 22 ; *Apoc.* 7, 2). Dans l'évangile de saint Jean il s'agit du ζῶν πατήρ de 6, 57 : le « Père Vivant », ou le « Père qui est vivant », des traductions françaises. Dans tous ces cas on signifie une personne. Celui qui vit est un être personnel[1].

Nous pourrions ajouter entre parenthèses que cet ensemble de textes projette une lumière sur le texte connu de *Hébr.* 4, 12 : Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ... (« Vivante, en effet, est la parole de Dieu ... » d'après la traduction du Père Spicq). Avec la totalité des exégètes contemporains, nous nous refusions aussi d'interpréter ce λόγος dans le sens hypostatique. Le magnifique chiasme que ce début forme avec la fin de la phrase : πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος (v. 13), si souvent méconnu par les traducteurs et interprètes (Spicq traduit : « Celui à qui nous devrons rendre compte »), semblerait justifier notre interprétation. Or, après les rapprochements que nous venons de faire, elle ne nous semble plus aussi certaine qu'autrefois. Le λόγος vit, lui aussi ... Nous ne sommes pas si loin du Prologue johannique.

1. Je me demanderais même si cette expression ὕδωρ ζῶν appliquée dans les Septante à l'eau courante (Gen. 26, 19 ; Lev. 14, 5-6; Nomb. 19, 17 ; Cant. 4, 15) ne suppose pas une certaine personnification de celle-ci.

De toute façon, le ὕδωρ ζῶν du quatrième Évangile est un être vivant. Il y a plus qu'un rapprochement entre les notions de l'eau et de l'Esprit. L'eau est l'image même de l'Esprit. L'eau peut être l'instrument de l'Esprit dans le baptême et, ajoutons, le rite de l'Épiphanie, parce qu'elle est l'image de l'Esprit. Ce développement dogmatique remonte à la conception de la Genèse et la dépasse.

Une analyse détaillée du quatrième Évangile nous montre que ce développement n'est nullement limité aux textes précités.

* * *

Il est universellement reconnu que les discours et les entretiens dogmatiques du quatrième Évangile se rattachent à des signes qui, sans leur dénier une valeur historique, doivent être interprétés comme des actes symboliques quelquefois résumant (cfr. 4, 46-54), mais pour la plupart du temps introduisant l'enseignement dogmatique : tels la guérison du malade de Béthesda (ch. 5), la multiplication des pains (ch. 6), et — j'ajouterai encore — le lavement des pieds (ch. 13). Celui-ci n'est certainement pas un miracle, mais dans le tissu de l'Évangile, il a aussi sa place comme un acte symbolique introduisant les derniers Discours (13, 31-16). En ce sens, il est aussi un signe qui exprime déjà d'une manière symbolique les idées maîtresses des discours : l'initiation des disciples à la Passion et à la Gloire de Jésus et le commandement d'amour. L'enseignement doctrinal dépasse ordinairement les limites du signe qui l'introduit. Il suffit de citer le dogme de l'Eucharistie développé dans le ch. 6 en partant de la multiplication des pains. Et néanmoins il ne peut être entièrement séparé du symbole. Or, la promesse de l'Esprit qui revient quatre fois dans les derniers discours et en est aussi une des idées maîtresses, nous paraît à première vue complètement étrangère au symbole du lavement des pieds. Si cette impression était justifiée, il s'agirait d'un cas unique dans le quatrième Évangile. L'est-elle en effet ? On se demande quelle est la signification de l'eau dans le signe du lavement. Vu que le lavement des pieds ne faisait pas partie intégrale du rituel pas-

cal[1], il ne s'agit pas de l'eau de l'Ancien Testament. D'autre part, le lavement des pieds n'était pas non plus le seul moyen symbolique qui pouvait exprimer l'initiation des disciples à la Passion et à la Gloire de Jésus et le commandement d'amour. Mais nous venons de voir que dans 4, 10 et 7, 38, l'eau est l'image de l'Esprit. En lui attribuant la même signification dans le lavement des pieds, nous découvrons dans le signe un point de départ pour l'enseignement sur l'Esprit dans les derniers discours. Si nous ne le faisons pas, l'enseignement restera suspendu en l'air, et l'usage de l'eau dans le signe du lavement des pieds sera sans explication.

Pour en finir, que signifie, dans 6, 35, la soif étanchée à jamais ? N'est-ce pas une allusion de plus à l'eau de l'Esprit ?

De toute façon nous sommes arrivés à un résultat positif. C'est uniquement dans sa signification négative que l'eau est pour saint Jean le symbole de l'Ancienne Alliance, qui est condamnée à disparaître. Dans sa signification positive, l'eau est l'image de l'Esprit. La tradition liturgique n'a pas oublié cette signification. Pensons seulement au motif de l'eau dans l'office orthodoxe de la Pentecôte. Nous avons souligné déjà l'importance de l'eau comme instrument de l'Esprit dans le baptême chrétien. C'est sur ce plan, et uniquement sur ce plan, que s'explique l'invocation de l'Esprit-Saint sur l'élément de l'eau dans la bénédiction de l'Épiphanie.

Si l'eau est l'image de l'Esprit, c'est qu'il existe une parenté entre l'eau et l'Esprit. Dans la bénédiction de l'eau, celle-ci reçoit une empreinte de l'Esprit qui la rend source de vie. Sous cet aspect, la bénédiction de l'Épiphanie se résume dans l'idiomèle qui conclut le rite. Il est vrai que cet idiomèle contient au début la mention obligatoire du Jourdain, mais il se termine par l'appel : « Puisons l'eau avec joie, frères, car la grâce de l'Esprit est administrée invisiblement à ceux qui puisent avec foi, de la part du Christ, Dieu et Sauveur de nos âmes ». Limitée à cet appel, la bénédiction de l'eau de l'Épiphanie est parfaitement fidèle au Nouveau Testament, plus précisément à la tradition johannique au sein du Nouveau Testament.

1. Cf. par exemple R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 1e éd., Göttingen, 1941, p. 354, note 2.

* * *

Mais nous nous attendons ici à une objection. Est-il permis d'affirmer ce rapport unique entre l'Esprit et l'eau, si nous prenons en considération que dans le Cérémonial orthodoxe la formule de l'invocation de l'Esprit prononcée sur l'eau, se retrouve également dans d'autres rites (par exemple dans la bénédiction de l'huile du Sacrement de l'onction) ? Pour y répondre ce serait à nous de poser aux liturgistes une question : quelle est la date de ces rites et ne s'agit-il pas de l'extension d'un usage, limité, dans ses origines, à la bénédiction de l'eau ?

Et nous citerons par contre un autre rite de l'Église orthodoxe qui semble témoigner de cette perpétuité de la tradition johannique dans notre liturgie. Il s'agit du lavement des pieds qui constitue une partie facultative de l'office de Jeudi-Saint.

Il existe tout d'abord une contradiction flagrante entre le rite et le récit évangélique. Celui-ci souligne avec force que la purification des disciples n'est pas le but de l'ablution (13, 10) : l'unique exception que le Seigneur admet, ce sont les pieds. Or, il ne manque pas d'intérêt de remarquer que quelques vieux témoins, dont le Sinaïticus, omettent les mots *εἰ μὴ τοὺς πόδας*, « sinon les pieds ». Ce témoignage n'est pas assez fort pour les faire retrancher du texte, comme le fait Tischendorf, s'appuyant comme d'habitude sur le Sinaïticus. Mais leur omission prouve qu'il y avait dans l'antiquité des lecteurs de l'Évangile qui n'attribuaient pas au lavement des pieds la force purificatrice, même dans ce sens très limité. Ils n'y voyaient, très sûrement et à bon droit, que ce « signe » dont nous avons déjà parlé. Or, dans le rite orthodoxe, le but du lavement est justement la purification de ceux sur lesquels il est administré. Ce motif de purification revient à maintes reprises dans les prières du rituel. On peut même dire qu'il constitue le nerf du rite. La contradiction entre le rite et le récit évangélique ne pourrait être plus flagrante. Elle est plus prononcée que celle que nous avons observée entre la bénédiction du Jourdain et le récit synoptique du baptême de Jésus.

Mais alors, d'où pourrait venir cet accent sur la purification qui constitue l'essence même du rite du lavement des pieds ? Nous ne voyons qu'une seule explication : c'est le rapprochement johannique de l'eau et de l'Esprit. Nous l'avons d'ailleurs supposé sous-jacent dans le signe évangélique introduisant les derniers discours. C'est dans l'eau du lavement des pieds que nous avons discerné le point de départ de l'enseignement sur l'Esprit de *Jn* 14-16. Dans cette interprétation, l'action purifiante de l'eau est attribuée à la force de l'Esprit-Saint. Il est hautement significatif de constater que nous retrouvons dans une des prières du lavement des pieds la bénédiction de ceux-ci par l'Esprit-Saint, invoqué selon la formule stéréotypée dont il fut déjà question. Une autre fois est implorée « l'invisible venue du Très Saint-Esprit ».

Cette fois encore, nous ne posons pas la question des origines. D'où provient le rite du lavement des pieds et quel est son âge ? La seule chose que nous voudrions affirmer, c'est que indépendamment de ses origines, il peut être compris uniquement à la lumière de la tradition johannique, considérée non pas à sa surface, mais dans ses profondeurs. A la surface le récit johannique du lavement des pieds ne peut justifier le rite dont il s'agit. Mais dans ses profondeurs il témoigne de l'Esprit purifiant et vivifiant. Et c'est la purification par l'Esprit qui est le sens du rite.

Ce cas n'est pas unique. Et nous revenons ici à l'héortologie orthodoxe. Dans l'histoire évangélique, l'onction de Béthanie (*Jn* 12, 1-11), suivie de l'entrée de Jésus à Jérusalem (vv. 12 sv), est séparée de la Résurrection de Lazare (11, 1-53) par le séjour de Jésus à Ephraïm aux confins du désert (11, 54 sv) d'une durée plus ou moins prolongée. Or, dans le calendrier orthodoxe, cette durée est réduite à néant. Le samedi de Lazare est suivi immédiatement du dimanche des Rameaux. La chronologie évangélique est bouleversée. Mais l'unité profonde du signe de Lazare d'une part et de l'onction et de l'entrée triomphale de l'autre, si importante pour saint Jean, est soulignée avec force. En sacrifiant la chronologie, le Cérémonial orthodoxe fait ressortir ce qui est essentiel.

* * *

Ce qui vient d'être dit permettrait peut-être de préciser la part qui revient à la tradition synoptique et à la tradition johannique dans l'héortologie chrétienne. Ce qui fut souligné au début garde sa valeur pour le cadre général de l'héortologie. Dans ses grandes lignes le calendrier chrétien repose sur la tradition synoptique. Nous n'avons pas besoin de revenir aux exemples cités. Mais là où l'héortologie orthodoxe s'efforce de pénétrer jusqu'au fond des choses, elle dépend de saint Jean. Plus encore : dans l'évangile johannique lui-même elle oppose le fond à la surface et sacrifie la surface au profit du fond.

Les exemples que nous avons cités prouvent que cette tradition johannique est restée vivante dans l'Église orthodoxe. Ceci est la conclusion générale de notre étude, peut-être trop spéciale, du rite de la bénédiction de l'eau. Nettement opposé à la tradition synoptique, qui n'est pas non plus étrangère à saint Jean, il reste fidèle à celle de saint Jean dans ses profondeurs dernières.

† Évêque CASSIEN.

Le symbolisme eschatologique de la Fête des Tabernacles

Le Nouveau Testament n'est pas la destruction, mais l'accomplissement de l'Ancien. Il n'y a pas de plus remarquable exemple de ce principe que celui des fêtes liturgiques. Les grandes solennités du judaïsme, Pâque et la Pentecôte, sont restées celles du christianisme, en se chargeant seulement d'un sens nouveau. Il y a pourtant une exception au moins apparente à cette loi, celle de la fête des Tabernacles, la Scénopégie des LXX, qui avait lieu en septembre-octobre. Il n'en subsiste qu'un vestige, la lecture du texte du *Lévitique*, qui la concerne, le samedi des Quatre-Temps de septembre. Nous nous sommes demandé ailleurs si la fête n'a pas cependant laissé de traces dans la liturgie et l'exégèse chrétienne [1]. Mais d'abord nous avons à nous demander la signification qu'elle revêtait au temps du Christ dans le judaïsme.

* * *

La première origine de la fête des Tabernacles est à chercher dans le cycle des fêtes saisonnières. Elle est la fête des vendanges, comme la Pentecôte était celle de la moisson [2]. Le texte même du *Lévitique* qui en prescrit la célébration l'indique (23, 39). Philon souligne aussi cet aspect (*Spec. leg.*, II, 204). C'est à cette fête saisonnière que se rattachent les rites caractéristiques de la fête : l'habitation dans les huttes (σκηναί) construites de branchages, pendant sept jours, les libations d'eau destinées

1. *Les Quatre-Temps de septembre et la Fête des Tabernacles*, dans *La Maison-Dieu*, 46 (1956), p. 114-136 ; *La Fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique* dans *Stud. Patrist.*, I, Berlin, 1957, pp. 262-279 ; *Bible et Liturgie*, 2e éd., 1951, p. 449-469.

2. PEDERSEN, *Israël*, II, pp. 418-425.

à obtenir la pluie, la procession autour de l'autel le huitième jour, où l'on tenait d'une main le bouquet (*lulab*), fait de trois espèces de rameaux, saule, myrte et palme, et de l'autre un fruit de citronnier (*etrog*) [1].

Mais, comme pour les autres fêtes, qui ont même origine, la pensée juive a inscrit le souvenir d'un événement historique de son histoire dans le cadre cyclique de la fête saisonnière. Ainsi Pâque, fête des premiers épis et des pains azymes, est devenue la fête des premiers-nés épargnés (*passah*) par l'Ange exterminateur. La Pentecôte est associée à la communication de la Loi sur le Sinaï. Ainsi en est-il de la fête des Tabernacles. Déjà le *Lévitique* explique qu'elle est destinée à rappeler aux Juifs le souvenir de leur séjour dans les tentes (σκηναί) du désert au temps de l'Exode (23, 43). Cette interprétation se rattache à la tradition sacerdotale. Elle se retrouvera chez Philon (*Spec. leg.*, II, 207), dans la tradition rabbinique [2], chez les Pères de l'Église [3].

Mais à partir des Prophètes et surtout dans la période post-exilique, les événements passés de l'histoire d'Israël, et en particulier de l'Exode, ne sont rappelés que pour entretenir l'espérance du peuple dans les événements futurs où la puissance de Yahweh se manifestera de façon plus éclatante encore en faveur des siens. Les événements de l'Exode deviennent la figure des réalités eschatologiques. C'est le fondement de la typologie. Ceci est vrai de la Pâque et de la Sortie d'Égypte. Elles apparaissent comme la figure de la délivrance eschatologique du peuple de Dieu. Or ceci est vrai de façon éminente pour la Fête des Tabernacles. Elle prend plus que toute autre fête une signification eschatologique. Peut-être peut-on en trouver une raison dans un trait que nous indique Philon, qu'elle termine le cycle agraire de l'année (*Spec. leg.*, II, 204) [4].

1. Voir Strack-Billerbeck, II, pp. 774-812.
2. *Id.*, II, 778.
3. Théodoret, *Quaest. Ex.*, 54 ; *P. G.*, 80, 276 B-C ; Jérome, *In Zach.*, 3, 14 ; *P. L.*, 25, 1536.
4. Dans le calendrier ancien elle coïncidait avec la fin de l'année (*Ex.*, 23, 16 ; *Deut.*, 16, 16. Voir E. Auerbach, *Die Feste im Alten Israel*, *VT*, 8 (1958), p. 11).

Mais il y a une raison plus ancienne et plus profonde. La fête semble en effet avoir un lien très spécial avec les espérances messianiques. Les origines de ce lien sont obscures. Mais il semble bien que la Fête des Tabernacles serait en relation avec la fête annuelle de l'instauration royale, telle que nous la trouvons au second millénaire dans le Proche-Orient. C'est cette fête dont les débris désintégrés subsisteraient dans les trois grandes fêtes juives de Tishri : Rosh ha-shana, Kippur et Sukkoth (σκηναί) [1]. Cette fête aurait pris dans le judaïsme un caractère messianique, c'est-à-dire aurait été mise en relation avec l'attente du roi à venir. Il ne s'agit pas ici de l'origine première de la fête, qui semble se rattacher aux rites saisonniers, mais d'une transformation qu'elle aurait subie à l'époque royale et qui y aurait introduit des éléments nouveaux.

Il est sûr en tous cas que plusieurs textes nous attestent l'importance prise par la fête dans le judaïsme postexilien en relation avec l'attente méssianique. Le premier est le chapitre final de *Zacharie*. On y voit d'abord Yahweh « poser ses pieds sur le Mont des Oliviers qui fait face à Jérusalem du côté de l'Orient » (14, 4). Puis il est dit que « des eaux vives sortiront de Jérusalem » (14, 8). Mais surtout nous y voyons « toutes les nations monter à Jérusalem pour célébrer la Fête des Tabernacles » (14, 16). Ainsi la Fête des Tabernacles apparaît comme une figure du royaume messianique. Les deux autres traits semblent s'y rapporter. L'effusion d'eaux vives est en relation avec les rites de la fête et le Mont des Oliviers est le lieu où l'on dressait les huttes [2]. Ce dernier point ne sera pas sans intérêt, quand nous aurons à rapprocher l'entrée de Jésus à Jérusalem, venant du Mont des Oliviers, et la Fête des Tabernacles.

Par ailleurs nous possédons un psaume qui appartient à la liturgie postexilienne de la Fête et dont le caractère messianique est évident : c'est le *Psaume 117*. Il était chanté durant la procession solennelle où le huitième jour les Juifs circulaient autour de l'autel en portant le *lulab*. C'est à cette procession

1. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, 1947, pp. 75-80.
2. Voir *Néhémie*, VIII, 15 : « Allez sur la montagne et emportez des branches pour faire les tabernacles ».

que fait allusion le verset : « *Constituite diem solemnem* in condensis *usque ad cornu altaris* ». Or ce psaume désigne le Messie comme celui qui doit venir : « *Benedictus qui venit in nomine Domini* ». Et il appelle sa venue par le cri de l'*Hosanna* : « *O Domine salvum me fac* ». Le psaume contient également un autre texte messianique que le Nouveau Testament appliquera au Christ. C'est le verset : « La pierre rejetée par ceux qui bâtissaient est devenue la pierre angulaire » (117, 22). Tous ces passages nous montrent que la liturgie des Tabernacles était un lieu privilégié de l'attente messianique.

Cette interprétation messianique de la fête s'est continuée dans le judaïsme jusque dans les premiers siècles chrétiens. Saint Jérôme, commentant *Zach.*, 14, 16, expose que les Juifs voient dans la Fête des Tabernacles, « par une fallacieuse espérance, la figure des choses qui arriveront dans le règne millénaire » (3, 14 ; *P. L.*, 25, 1536 A). De même interprètent-ils également l'effusion d'eaux vives et la reconstruction de Jérusalem (1529 A-C). Ainsi pour les Juifs les festivités des Tabernacles où chacun mangeait et buvait avec sa famille dans sa hutte ornée de branches variées apparaissaient comme une préfiguration des joies matérielles dans le royaume messianique. Les espérances messianiques qu'entretenait la fête peuvent nous expliquer qu'elle ait été l'occasion d'une certaine agitation politique et que les Pères de l'Église mettent particulièrement les chrétiens en garde contre elle [1].

Mais le texte de Jérôme a un autre intérêt, celui de mettre la fête en relation avec les mille ans. Nous savons en effet que l'expression a une signification paradisiaque. Mille ans est l'âge qu'aurait vécu Adam s'il était resté fidèle et que ses descendants n'ont plus jamais atteint à cause du péché originel [2]. Ainsi la Fête des Tabernacles se charge d'un nouveau symbolisme, que nous retrouverons plus loin chez les Pères et qui nous est attesté par ailleurs dans le judaïsme. Son cadre arborescent évoque le jardin originel. Ses festivités annoncent l'abondance matérielle du règne messianique. Jérusalem restaurée est le

1. Voir M. SIMON, *Verus Israël*, 1948, p. 338.
2. Voir Jean DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, 1958, pp. 353-359.

Paradis retrouvé. L'eau vive est celle de la source paradisiaque qui se répand dans les quatre directions. L'*etrog* porté à la main est le symbole du fruit de l'arbre de vie (JÉROME, *loc. cit.*, 1357 A). On sait d'ailleurs combien thèmes messianiques et thèmes paradisiaques sont unis dans le judaïsme.

Que Jérôme témoigne ici d'une tradition ancienne, nous en avons la preuve dans le fait que cette interprétation millénariste de la Fête des Tabernacles se trouve déjà chez Méthode. Celui-ci interprétant dans un sens eschatologique la sortie d'Égypte, écrit : « M'étant mis en route, moi aussi, et étant sorti de l'Égypte de cette vie, je parviens d'abord à la résurrection, à la vraie Fête des Tabernacles. Là, ayant construit mon tabernacle le premier jour de la fête, celui du jugement, je célèbre la fête avec le Christ pendant le millénaire du repos, appelé les sept jours, le vrai sabbat. Ensuite je me mets en route vers la terre de la promesse, les cieux » (*Conv.*, IX, 5 ; GCS, 120). La Fête des Tabernacles signifie donc le règne terrestre du Messie, avant la vie éternelle. L'intérêt de ce texte est qu'il nous montre que cette conception millénariste de la fête existait aussi chez certains chrétiens, comme d'ailleurs Jérôme le déclare (1529 A). On sait par ailleurs que Méthode se rattache à la théologie asiate. Or c'est dans celle-ci, dans l'*Apocalypse* de Jean et chez Papias, qu'apparaît le millénaire en même temps que la première symbolique eschatologique chrétienne des Tabernacles. Les chrétiens la tenaient des Juifs. Et ceci nous permet donc de remonter pour ceux-ci aux temps apostoliques.

D'ailleurs les données archéologiques juives nous apportent de ceci une confirmation décisive. Il suffit de lire l'ouvrage de Erwin Goodenough [1] sur le symbolisme juif à l'époque gréco-romaine pour constater que les thèmes les plus fréquemment représentés sont en relation avec la Fête des Tabernacles. Ceci est évident pour le *lulab* et l'*etrog*. Mais la question peut se poser aussi pour la *menorah*. On sait que la Fête des Tabernacles était une fête des lumières. Le *sophar* se rattache à la fête de *Rosh ha-shana*, qui fait partie du même cycle. De même aussi le sacrifice d'Isaac. Par ailleurs ces symboles sont en relation avec

1. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 6 vol. New-York, 1953-1956.

l'espérance eschatologique, au moins pour une part. Cette espérance est-elle messianique ou porte-t-elle sur l'au-delà, c'est une question que nous aborderons plus loin en traitant du sens de ces différents symboles.

Un cas particulièrement intéressant est celui de la synagogue de Dûra-Europos. Plusieurs des fresques qu'elle contient ont été mises en relation avec la Fête des Tabernacles. Ainsi pour la fresque W B 1, selon du Mesnil du Buisson. Mais cette opinion ne semble pas pouvoir être retenue [1]. Par contre Kraeling estime que S B 1, qui représente la dédicace du Temple, emprunte des traits à la Fête des Tabernacles. Aussi bien la Dédicace du Temple sous Salomon avait-elle eu lieu effectivement au cours de la fête. Un trait intéressant est la présence d'enfants, que nous retrouvons dans l'entrée du Christ à Jérusalem. Si cette fresque a une signification messianique, comme le pense Kraeling [2], la Fête des Tabernacles, liée à l'édification du Temple, y aurait une interprétation de cet ordre.

Mais la fresque la plus intéressante sans doute pour notre propos est l'ensemble qui entoure la niche de la Tora et qui a donc une importance capitale. Dans la partie inférieure, nous avons au centre une représentation schématisée du Temple, entouré à gauche du chandelier à sept branches, avec le *lulab* et l'*etrog*, et à droite du sacrifice d'Isaac. Tout ceci se réfère aux fêtes de Tishri. La partie supérieure, dans sa forme la plus ancienne, présente selon Kraeling l'arbre de vie entouré d'une table et d'un trône, tous ces symboles ayant un sens messianique. On est en droit de se demander dès lors s'il n'en est pas de même du Temple, du *lulab* et de l'*etrog*, de la *menorah*. Aussi bien Rachel Wischnitzer n'hésite pas à rapprocher cette représentation de *Zach.*, 14, 16 et à voir dans le temple, le Temple eschatologique [3]. Et elle conclut l'ensemble de son étude : « La seule fête indiscutablement désignée par les symboles cultuels, le *lulab* et l'*etrog*, est la Fête des Tabernacles. Mais elle est conçue symboliquement comme une fête messianique et

1. C. H. KRAELING, *The Excavations of Dûra-Europos*, VIII, 1, 1957, pp. 118 et suiv.
2. *Loc. cit.*, p. 117.
3. *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue*, Chicago, 1948, p. 89.

associée avec la peinture centrale du Temple messianique et l'idée de salut » [1].

* * *

Il résulte de cette première enquête que la tradition juive depuis le temps des Prophètes jusqu'au IVe siècle après le Christ a donné de la Fête des Tabernacles une interprétation messianique. Ceci, que nous avons montré pour la fête dans son ensemble, nous devons le reprendre maintenant au niveau des différents éléments qui la constituent. D'une part nous y trouverons une confirmation de ce que nous avons avancé. Et par ailleurs nous serons amené à dégager les symbolismes eschatologiques divers que ces éléments ont revêtus dans le judaïsme durant la période qui nous occupe. Nous ferons appel à la fois aux données littéraires juives, aux données archéologiques juives et aussi à certains textes chrétiens qui apparaissent simplement l'écho d'un symbolisme antérieur.

Une première donnée est celle des huttes de feuillage, les *σκηναί*, les tabernacles. C'est un des éléments dont la signification messianique remonte le plus haut. C'est sans doute à eux qu'*Isaïe*, 32, 18 fait allusion, en nous représentant la vie des justes dans le royaume messianique comme une habitation dans les tabernacles, figurés par les tentes du séjour dans le désert : « Le peuple sera assis dans le repos (*ἀνάπαυσις*) et la paix et il demeurera en confiance dans les tabernacles (*σκηναί*) ». C'est à partir de ce thème que, comme l'a vu Harald Riesenfeld, une signification messianique sera donnée aux huttes de la Fête des Tabernacles : « Les cabanes furent conçues non seulement comme une réminiscence de la protection divine dans le désert, mais aussi comme une préfiguration des *sukkoth* dans lesquels les justes habiteront dans le siècle à venir. Ainsi il apparaît qu'une signification eschatologique très précise était attachée au rite le plus caractéristique de la Fête des Tabernacles, telle qu'elle était célébrée au temps du Judaïsme » [2].

1. *Loc. cit.*, p. 101.
2. *Jésus transfiguré*, Upsala 1947, p. 189. Voir J. Bonsirven, *Judaïsme palestinien*, II, p. 522 ; H. Sahlin, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, p. 54.

C'est dans la même perspective qu'il faut sans doute expliquer dans le Nouveau Testament « les tabernacles éternels » (*αἰώνιοι σκηναί*) dont il est question dans *Luc*, 16, 9. De même l'expression *σκηναί* est fréquente dans l'*Apocalypse* pour désigner l'habitation des justes dans le ciel (7, 15 ; 12, 12 ; 13, 6 ; 21, 3). Or l'*Apocalypse* est remplie d'allusions à la Fête des Tabernacles. Mais surtout il semble bien que nous puissions, avec Riesenfeld, voir dans la symbolique eschatologique des huttes la clef d'un épisode capital du Nouveau Testament, celui de la Transfiguration. Un certain nombre de traits orientent en effet vers une relation de l'épisode et de la Fête des Tabernacles. Le premier est chronologique. *Marc* et *Matthieu* disent que la Transfiguration eut lieu « six jours plus tard » (*Mt.*, 17, 1 ; *Mc*, 9, 2), tandis que *Luc* la fixe « à peu près huit jours après » (9, 28). Le flottement même indique qu'il s'agit d'une circonstance de l'année où l'intervalle de six à huit jours a une portée spéciale. Or ceci convient tout particulièrement à la Fête des Tabernacles, qui durait huit jours et où le huitième jour avait une importance particulière.

Un second trait, géographique, est celui de la Montagne. Or nous avons noté le lien particulier de la fête et du Mont des Oliviers. Dans *Zacharie*, la gloire de Yahweh apparaît sur le Mont des Oliviers : ainsi le Christ se manifeste-t-il dans sa gloire sur la Montagne non identifiée de la scène. La nuée est en relation avec le culte du Temple. Elle est ici l'expression de l'habitation de Yahweh parmi les justes dans le monde à venir. Riesenfeld indique également que l'expression : « Il nous est bon d'être ici » (*Luc*, 9, 33) pourrait être l'expression du repos, de l'*ἀνάπαυσις* eschalotogique, dont nous avons vu tout à l'heure dans *Isaïe* le lien avec l'habitation dans les Tabernacles [1].

Dès lors un dernier trait, le plus mystérieux, s'éclaire, celui des huttes (*σκηναί*) que Pierre propose de dresser pour le Messie, Moïse et Élie. Il semble bien en effet qu'il faille voir dans ces huttes une allusion à la Fête des Tabernacles. La manifestation de la gloire de Jésus apparaît à Pierre comme le signe que les temps messianiques sont arrivés. Or l'un des caractères des

1. *Loc. cit.*, p. 258.

temps messianiques était l'habitation des justes dans les huttes que préfiguraient les huttes de la Fête des Tabernacles. Le geste de Pierre s'explique très clairement dès lors. Il exprime sa foi dans l'accomplissement actuel des temps messianiques sous la forme des rites de la Fête des Tabernacles [1]. Le trait s'explique encore mieux si la scène a effectivement eu lieu à l'époque de la Fête des Tabernacles.

Il reste une dernière remarque à faire sur la signification eschatologique des cabanes, celle de leur symbolisme. Méthode y voit le symbole des corps ressuscités durant le millénaire (*Conv.*, IX, 5 ; *GCS*, 120). La comparaison du corps à un tabernacle se trouve dans *Sap.*, 4, 15 ; *II Cor.*, 4, 2-8 ; *II Petr.*, 1, 13. Mais la question de sa relation dans ces textes à la Fête des Tabernacles est discutée [2]. Un des textes bibliques le plus ancien, où les chrétiens aient associé l'idée de résurrection à celle d'un tabernacle dressé, est *Amos*, 9, 11 : « Je relèverai (ἀναστήσομαι) la tente de David ». Le texte est dans les *Testimonia* utilisés par Irénée (*Dem.*, 38 et 62) comme prophétie de la résurrection du Christ. Et il était déjà dans les *Testimonia* de Qumrân, mais sans référence à la résurrection (*CDC*, VII, 14-19). Il n'apparaît donc pas que la relation des huttes et de la Fête aux corps ressuscités soit antérieure au christianisme.

Par contre nous rencontrons dans le judaïsme un autre symbolisme, qui concerne non les huttes elles-mêmes, mais les ornements qui les couvrent. Riesenfeld note en effet que l'idée que la parure des pavillons futurs est en rapport avec les actions de l'homme durant sa vie terrestre est familière aux *Midrashim* [3]. Ceci oriente vers un symbolisme que nous retrouverons pour le *lulab* et l'*etrog*. Il est intéressant pour nous de noter que ce symbolisme de l'ornement des pavillons se retrouve dans la tradition chrétienne, qui ici dépend sûrement d'un symbolisme rabbinique. Méthode écrit : « Je fêterai Dieu solennellement (durant le millénaire) ayant orné le tabernacle de mon corps

1. Th. Zielenski, *De Transfigurationis sensu* dans *Verb. Dom.*, 1948, p. 34.
2. Voir Jean Daniélou, *Les Quatre-Temps de septembre et la Fête des Tabernacles*, dans *La Maison-Dieu*, 46 (1956), pp. 118.
3. *Loc. cit.*, p. 197.

(= le corps ressuscité) de belles actions. Examiné le premier jour de la résurrection, j'apporte ce qui est prescrit pour moi si je suis orné des fruits de la vertu. Si la Scénopégie est la résurrection, ce qui est prescrit pour l'ornement des huttes, ce sont les œuvres de la justice » (*Conv.*, IX, 2-3 ; GCS, 116, 20-27). Par ailleurs Éphrem écrit : « Je vis (au paradis) les tentes (σκηναί) des justes, arrosées de parfums, couronnées de fruits, enguirlandées de fleurs. Tel a été l'effort de l'homme, tel sera son tabernacle » (*Hymn. Parad.*, V, 6 ; éd. Beck, p. 41) [1].

Ceci nous conduit à une seconde série de symboles dont la signification messianique et eschatologique dans le judaïsme contemporain du Christ est certaine, le *lulab* et l'*etrog*. Ici nous nous trouvons en présence des objets les plus fréquemment représentés sur les monuments juifs. Goodenough leur a consacré une longue étude (IV, p. 145-166). On notera d'abord leur relation avec l'espérance messianique. Riesenfeld a attiré l'attention sur un passage du *Testament de Nephtali* (V, 4). Il s'agit d'une vision de Nephtali, qui a pour lieu le Mont des Oliviers et où Lévi, ayant triomphé du soleil, devient lui-même brillant comme le soleil. On lui remet alors douze palmes. Si nous nous souvenons des liens de la Fête des Tabernacles et du Mont des Oliviers avec l'attente messianique, on ne peut que voir ici l'apparition du Messie à la Fête des Tabernacles sur le Mont des Oliviers, comme un soleil levant. Les palmes sont alors le signe de sa victoire [2]. Comment ne pas rapprocher l'épisode de l'apparition du Christ sur le Mont des Oliviers lors de son entrée triomphale ? C'est également en ce sens messianique qu'il y a lieu d'interpréter le *lulab* et l'*etrog*, dans le panneau central de Dûra.

Mais à côté de ce sens messianique il en est un beaucoup plus important, qui concerne l'espérance eschatologique dans l'au-delà. C'est en effet cela qui explique la présence très fréquente du *lulab* et de l'*etrog* sur les monuments funéraires. Goodenough en a cité d'innombrables exemples. Ici le symbolisme n'est pas celui de victoire, mais paraît se rattacher à l'antique signification de la Fête des Tabernacles comme fête

1. Beck voit dans les tentes des justes une allusion à la Fête des Tabernacles (*loc. cit.*, p. 3).
2. Voir STRACK-BILLERBECK, II, pp. 789-790.

saisonnière en relation avec la fertilité [1]. C'est dans cette perspective que prend son sens la présence des palmes dans les mains des martyrs, vainqueurs de la mort, telle que nous la trouvons déjà dans l'*Apocalypse* (7, 9). On remarquera qu'aussi bien dans ce passage que sur les monuments il n'est question que de palmes et non du *lulab* proprement dit. Mais Goodenough pense qu'il ne s'agit pas moins de celui-ci, et que l'élément le plus caractéristique et le plus représentatif du *lulab* en est venu à le désigner. Et il désigne ici l'espérance de l'immortalité [2].

Il y a lieu aussi de noter un autre symbolisme du *lulab* qui rejoint ce que nous disions à propos des branches qui ornaient les huttes : c'est celui où il désigne les bonnes œuvres qui seront récompensées au dernier jour. Ceci paraît dans le prolongement d'un rite de la fête : le premier jour les Juifs devaient présenter le *lulab* pour qu'on constatât si les branches qui le composaient étaient en suffisant état [3]. Il semble qu'un passage du *Pasteur* d'Hermas, dont le caractère judéo-chrétien est connu, nous donne le symbolisme de ce rite dans un passage dont la relation avec la Fête des Tabernacles me paraît évidente. On y voit l'Ange glorieux distribuer des rameaux de saule à la foule, puis les redemander à chacun. Il remet des couronnes à ceux dont les rameaux sont couverts de pousses. Il renvoie ceux dont les rameaux sont desséchés. On nous explique alors que les rameaux sont la Loi. Ceux dont les rameaux sont desséchés sont ceux qui l'ont négligée (*Sim.*, VIII, 1-4). Nous aurons lieu de voir la persistance de ce symbolisme chez les chrétiens.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que du *lulab*. L'*etrog* partage sa symbolique eschatologique. Il accompagne fréquemment le *lulab* sur les monuments funéraires, avec la même signification d'immortalité. Les Pères de l'Église verront dans l'*etrog* un symbole du fruit de l'arbre de vie paradisiaque. Plusieurs textes juifs ou judéo-chrétiens voient dans le fruit de l'arbre de vie l'expression de la vie éternelle [4]. Mais y a-t-il déjà dans le ju-

1. RIESENFELD, *loc. cit.*, p. 24.
2. Voir GOODENOUGH, *loc. cit.*, IV, p. 156.
3. Voir STRACK-BILLERBECK, II, p. 792-793.
4. *I Hen.*, 25, 4-5 ; *Test. Lev.*, XVIII, 11 ; *Apoc.*, 2, 7 ; 22, 2.

daïsme une relation entre ce symbolisme et celui de l'*etrog* ? [1] Il est intéressant à cet égard de comparer *Ezech.*, 47, 12 et *Zach.*, 47, 16. Les deux chapitres sont évidemment en dépendance l'un de l'autre. Il y est question de l'eau vive qui descendra de la nouvelle Jérusalem à travers le Mont des Oliviers (*Ezech.*, 47, 8 et *Zach.*, 14, 4 et 8). Or au bord de ce torrent, Ézéchiel nous montre des arbres de vie. C'est ce que reprendra *Apoc.*, 22, 2. A cela correspond dans *Zach.* la Fête des Tabernacles. Dans les deux cas il s'agit d'ailleurs du Mont des Oliviers, dont nous avons vu la relation à la Fête des Tabernacles. On peut donc conclure que la Fête des Tabernacles sur le Mont des Oliviers apparaît comme une figure du Paradis et que l'*etrog* a donc ici une relation avec le fruit de l'arbre de vie.

Un dernier rite de la fête paraît avoir déjà eu dans le judaïsme une signification eschatologique : c'est celui de la libation d'eau. La littérature rabbinique le met souvent en relation avec *Is.*, 12, 3 : « Vous puiserez des eaux avec joie aux sources du salut » [2]. Le geste se rattache évidemment dans son origine à la religion cosmique et à la prière pour obtenir la pluie. Mais, comme les tentes, il a été mis en relation d'une part avec le souvenir historique du séjour dans le désert et du Rocher d'eaux vives (*Ex.*, 15, 25 ; 17, 1 sv.) et d'autre part avec l'attente de l'effusion eschatologique d'eaux vives annoncées en particulier par *Ezech.*, 36, 25. Mais il y a plus précis. Nous avons vu la relation, dans la finale de Zacharie, entre la Fête des Tabernacles et le Mont des Oliviers. Or dans le même contexte il est dit : « Il arrivera en ces jours-là : Des eaux vives sortiront de Jérusalem, moitié vers la mer Orientale, moitié vers la mer Occidentale » (*Zach.*, 14, 8). Pour parvenir à la Mer Orientale, c'est-à-dire à la Mer Morte, ce torrent d'eaux vives traversera le Mont des Oliviers, dont il est dit qu'il se fendra en deux, une moitié reculant vers le nord et une autre vers le midi, pour former une très grande vallée (*Zach.*, 14, 4). Or le thème des eaux vives sortant de Jérusalem est certainement en relation avec la Fête des Tabernacles. La libation d'eau y apparaissait donc comme la figure de l'effusion eschatologique de l'Esprit-Saint.

1. Voir Riesenfeld, *loc. cit.*, pp. 24-25.
2. Strack-Billerbeck, II, pp. 804-805.

Dans cette perspective, un symbole cher à l'art funéraire juif et sur lequel Goodenough a justement attiré l'attention [1] prend sans doute sa signification, celui du poisson. On sait que, depuis Tertullien (*Bapt.*, 1), celui-ci est un symbole du chrétien plongé dans l'eau du baptême. La tradition gréco-latine rattachera ce symbolisme à l'interprétation du mot *ἰχθύς* considéré comme anagramme du Christ. Mais cette interprétation paraît secondaire. L'origine du symbole est à chercher dans le judaïsme. Le poisson y apparaît en relation avec l'eau vive [2]. L'eau vive est celle qui contient des êtres vivants. Or le texte de l'Ancien Testament dans lequel ce thème apparaît de façon décisive est *Ézéchiel* 47. Il est question d'un fleuve d'eaux vives qui jaillit du Temple eschatologique : « Ces eaux s'en vont vers le district oriental, elles descendront dans la plaine et entreront dans la mer ; elles seront dirigées vers la mer et les eaux de la mer deviendront saines. Tout *être vivant* qui se meut, partout où entrera le double courant, vivra et là le *poisson* deviendra très abondant. Car dès que ces eaux y arriveront, les eaux de la mer deviendront saines et il y aura de la vie partout où arrivera le torrent. Aux bords de cette mer se tiendront des pêcheurs ; d'Engaddi à Engallim des filets seront tendus : il y aura des poissons de toute espèce » (*Ézech.*, 47, 8-11).

Nous sommes ici dans le même contexte que dans *Zacharie* 14, dont *Ézéchiel* 47 est la source. Il s'agit donc de la symbolique de l'effusion d'eaux à la Fête des Tabernacles. L'eau vive prend ici tout son sens : elle s'oppose à la Mer Morte, où il n'y a pas d'êtres vivants ; l'eau vive est donc celle qui contient des poissons. Ainsi le symbole du poisson, comme désignant l'homme vivifié par l'effusion eschatologique de l'Esprit, apparaît clairement. Il devient donc l'expression de l'espérance eschatologique de la résurrection.

On remarquera tous les thèmes qui sont en relation avec cette donnée. En premier lieu l'importance de l'eau vive dans les textes de la Communauté de la Mer Morte prend plus de signi-

1. *Loc. cit.*, V, pp. 30-61.
2. Voir A. ALLGEIER, *Vidi aquam*, dans *Rom. Quart.* 39 (1931), p. 29 sqq.

fication si l'on pense que précisément cette communauté avait sous les yeux la Mer Morte. Dans l'Évangile le thème du filet rempli de poissons, celui aussi des « pêcheurs d'hommes », trouve ici sa plus proche référence. C'est dans cette perspective aussi que l'importance du poisson dans l'art chrétien primitif prend son sens. Il faut préciser toutefois ici qu'il y a lieu de distinguer deux thèmes différents, de signification également eschatologique, où le poisson apparaît : l'un est celui du poisson comme mets, que Goodenough met en relation avec le repas eschatologique où les élus mangeront Behemoth et Leviathan ; l'autre est notre thème : il apparaît particulièrement là où le poisson est dans l'eau et où il y a un pêcheur, comme dans l'hypogée récemment découvert au Vatican [1].

Nous remarquerons enfin que la symbolique eschatologique du poisson, dans le cadre de la Fête des Tabernacles, rejoint celle de l'*etrog* comme arbre paradisiaque. Le texte d'*Ézéchiel* en effet, après avoir montré que le torrent d'eaux vives, jailli de Jérusalem, est rempli de poissons, continue en le mettant en relation avec les arbres de vie : « Près du torrent, de chaque côté, sortiront toutes sortes d'arbres fruitiers. Chaque mois ils produiront des fruits nouveaux, parce que ses eaux sortent du sanctuaire : leur fruit sera bon à manger » (*Ezech.*, 47, 12). Or ce passage est repris dans l'*Apocalypse* johannique : le fleuve d'eaux vives jaillit du trône de Dieu et de l'Agneau et de part et d'autre du fleuve » il y a des arbres de vie qui donnent douze fois leurs fruits » (*Apoc.*, 22, 2). Ceci atteste la présence du texte d'Ézéchiel dans la pensée chrétienne antique et apporte donc un appui au rattachement à ce même texte du thème chrétien du poisson.

* * *

Un dernier thème mérite d'être traité à part, car il est généralement négligé dans l'étude de la Fête des Taberbacles et de son symbolisme messianique, celui de la couronne. On rencontre

1. Voir J. Daniélou, *Bull. Hist. Orig. chrét.*, dans *RSR*, 45 (1957), p. 599.

couramment l'opinion que l'usage de la couronne est étranger au judaïsme et que, là où il apparaît, il s'agit d'une infiltration païenne. C'est en particulier la thèse de Büchler, de Baus, de Goodenough et de Baron [1]. On rappelle, en ce qui concerne les chrétiens, le *De corona militis* de Tertullien, condamnant l'usage des couronnes. Plusieurs auteurs toutefois ont contesté cette vue. Harald Riesenfeld [2], Jacques Dupont [3], Isaac Abrahams [4] ont défendu l'origine juive de la couronne. C'est cette thèse qui nous paraît fondée. Mais il semble qu'on puisse aller plus loin et rattacher l'usage juif et ensuite chrétièn de la couronne à la Fête des Tabernacles. Ceci nous permettra de mieux comprendre son symbolisme eschatologique.

L'usage de porter des couronnes, dans la procession autour de l'autel qui avait lieu le huitième jour de la fête des Tabernacles, est attestée à la fois par des sources juives et païennes. Le texte juif essentiel est *Jubilés* XVI, 30 : « Il fut établi qu'ils célèbrent la Fête des Tabernacles en demeurant dans des huttes, en portant des couronnes sur leurs têtes et en tenant des branches feuillées et des rameaux de saule ». Il s'agit évidemment de couronnes de feuillages. Ce renseignement est confirmé par la description que donne Tacite de la Fête (*Hist.*, V, 5) et où il déclare que les prêtres juifs y portaient des couronnes de lierre. Goodenough écrit : « Il est raisonnable de supposer que ces deux sources entièrement indépendantes établissent le fait, ignoré par les rabbins dans le Talmud, que la coutume hellénistique de porter des couronnes avait été introduite dans les coutumes de la fête juive » (*Jewish Symbols*, IV, p. 157). La rencontre des textes établit l'existence de cette coutume. Mais rien ne justifie l'affirmation qu'elle soit hellénistique d'origine. Et l'allusion des *Jubilés* établit le contraire.

A ces textes on peut ajouter un texte chrétien, mais dont le contexte est la Fête juive des Tabernacles, la *Huitième Simili-*

1. Voir les références dans mon *Bulletin des Origines chrétiennes* dans *RSR*, 45 (1957), p. 612.

2. *Jésus Transfiguré*, pp. 48-51.

3. *Σὺν Χριστῷ, L'union avec le Christ suivant St. Paul*, Louvain, 1952, p. 78.

4. *Studies in Pharisaism and the Gospels*, Cambridge, 1917, I, pp. 169-170.

tude. Nous avons déjà fait allusion à ce passage à propos de la mention qui y est faite du *lulab* comme symbolisant les bonnes œuvres. Il s'agit d'une vision du Jugement décrit dans le cadre de la Fête des Tabernacles. Or nous y lisons : « L'ange du Seigneur ordonna d'aller chercher des couronnes. On en apporta qui semblaient faites avec des palmes et il couronna les hommes qui avaient remis leurs rameaux couverts de pousses et de fruits » (*Sim.*, VIII, 2, 1). On remarquera qu'il s'agit de couronnes de palmes. Origène fait allusion par ailleurs à un livre judéo-chrétien où « tous les croyants reçoivent une couronne de saule » (*Hom. Ezech.*, I, 5). On a voulu identifier ce livre avec le *Pasteur*. Mais la mention de couronnes de saule au lieu de couronnes de palmes semble indiquer un autre ouvrage. Lui aussi se référerait à la Fête des Tabernacles, où les branches de saule étaient utilisées pour le *lulab* et pouvaient donc l'être pour les couronnes.

Les monuments figurés juifs apportent une confirmation à ces documents littéraires. Une fresque de la synagogue de Dûra-Europos, où tout le monde est d'accord pour reconnaître la procession de la Fête des Tabernacles, montre les prêtres portant des couronnes de fleurs [1]. Une inscription de Bérénikè, de peu antérieure au Christ, montre les Juifs de cette ville offrant une couronne d'olivier à un magistrat, au cours de la Fête des Tabernacles [2]. Mais le fait capital, relevé par Goodenough [3], est l'association fréquente, sur les monuments funéraires juifs, de la couronne et du *lulab.* Or le *lulab* est de toute évidence associé à la Fête des Tabernacles. Il est donc très vraisemblable qu'il en soit de même de la couronne.

Une dernière confirmation nous est apportée par les textes judéo-chrétiens concernant le baptême. Dans les *Odes de Salomon,* les couronnes sont souvent mentionnées. Ainsi au début de l'*Ode* 1 : « Le Seigneur est sur ma tête comme une couronne et je ne serai pas sans lui. Une vraie couronne a été tressée sur ma

1. Voir KRAELING, *The Excavations at Dûra-Europos, Final Report, VII,* 1, New-Haven, 1956, pp. 114-115.
2. GOODENOUGH, *loc. cit.*, II, pp. 143-144.
3. *Ibid.*, III, pl. 471 ; IV, p. 157.

tête» (I, 1-2). Il s'agit d'une couronne de feuillages, comme l'indique l'*Ode IX, 7* : « Viens au Paradis, fais-toi une couronne de son arbre et pose-la sur ta tête ». Bernard estime que ces textes font allusion à un usage liturgique et renvoie au rite du baptême où le néophyte est couronné de fleurs [1]. Et Lampe accepte cette hypothèse : « Le néophyte (pour l'auteur des *Odes*) est apparemment couronné d'une couronne qui symbolise la présence du Christ, qui est comme une couronne sur la tête des élus » [2]. Cet usage vient sûrement ici du judaïsme. Or le contexte où apparaît la couronne est celui de la Fête des Tabernacles. Si nous nous souvenons par ailleurs que les rites judéo-chrétiens du baptême contiennent d'autres allusions à cette Fête [3], l'origine dans les rites juifs des Tabernacles de l'usage syro-chrétien de la couronne est très vraisemblable.

Le *Testament de Lévi* nous apporte un témoigne plus précis encore et d'autant plus précieux que les éléments juifs y sont plus apparents sous la rédaction chrétienne. Il s'agit d'un passage où T. W. Manson et R. de Jonghe voient une évocation du baptême chrétien sous le symbole de l'intronisation du grand-prêtre. Sept hommes procèdent à cette initiation. Le premier fait une onction d'huile et donne un bâton, le second lave dans l'eau pure, présente le pain et le vin et revêt d'une tunique de gloire. Le cinquième donne un rameau d'olivier. Le sixième pose sur la tête une couronne (VIII, 4-9). Le rapprochement du rameau d'olivier et de la couronne nous met dans le contexte de la Fête des Tabernacles et témoigne du rattachement de la couronne à celle-ci. D'autre part l'ensemble des rites semble se référer au baptême. La couronne apparaît donc ici comme un rite baptismal chrétien venant des coutumes juives de la Fête des Tabernacles.

On notera enfin que le *Livre de Jeû* présente un rituel baptismal gnostique, inspiré comme le montre le contexte d'usages juifs et où le rite du couronnement revient à plusieurs reprises.

1. *The Odes of Solomon*, Cambridge, 1912, p. 45.
2. *The Seal of the Spirit*, Londres, 1943, p. 112. Voir Jean DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris, 1958, p. 382.
3. Jean DANIÉLOU, *Les Quatre-Temps de septembre et la Fête des Tabernacles*, dans *La Maison-Dieu*, 46 (1956), pp. 114-116.

Le passage le plus important est celui-ci : « Jésus accomplit ce mystère (μυστήριον), dans lequel il revêtit tous ses disciples d'une tunique de lin et les couronna d'une couronne du myrte » (47 ; GCS, 312). On remarquera l'union du vêtement blanc et du couronnement, comme dans le *Testament de Lévi.* D'autre part la couronne est de myrte. On sait que c'était une des espèces dont était composé le *lulab,* avec les palmes et les branches de saule. Nous avons déjà rencontré ces deux dernières dans les couronnes. Aussi celles-ci semblent-elles avoir pu être de différentes sortes. Nous avons rencontré en effet aussi les couronnes de lierre et de roses. Aussi bien le *Livre de Jeû* mentionne-t-il par ailleurs dans le rituel baptismal des couronnes de verveine (περιστερεὼν ὀρθός) (46 ; GCS, 309) et des couronnes d'armoise (ἀρτεμισία) (48 ; GCS, 313) [1].

Ainsi l'existence d'une couronne de feuillages dans les rites de la Fête des Tabernacles apparaît comme attestée à la fois par des documents juifs concernant la Fête et par des documents judéo-chrétiens qui en montrent des persistances dans les rites baptismaux. Ceci va nous permettre de déceler un dernier aspect de la symbolique juive de la Fête des Tabernacles. Le caractère eschatologique de la couronne comme désignant la béatitude éternelle est en effet évident. Nous en donnerons quelques exemples. Mais souvent on rattache ce symbole à l'usage hellénistique de la couronne donnée en récompense au vainqueur. Ce symbolisme existe chez les auteurs chrétiens. Il est évident dans *I Cor.*, 9, 25. Mais il y a toute une série de textes juifs et chrétiens où la couronne est le symbole de la gloire des élus, au sens biblique du mot, et de la vie incorruptible qui leur est donnée. Et ce symbolisme est lié à l'usage de la couronne dans la Fête des Tabernacles et au sens eschatologique de celle-ci.

Dans le domaine juif, les monuments figurés constituent de cela une preuve décisive. La couronne est un symbole de l'espérance de l'immortalité. Et elle est associée dans ce symbolisme au *lulab*, dont le lien avec la Fête des Tabernacles est évident. Nous avons cité les textes de Goodenough à ce sujet. En domaine

1. Voir encore Cyrille de Jérusalem, *Procatech.*, 1 ; *P.G.*, 33, 332 A.

chrétien nous avons également relevé dans le *Pasteur* le symbolisme eschatologique de la couronne dans un contexte qui est celui de la Fête des Tabernacles eschatologique. Mais d'autres exemples sont à mentionner. L'*Apocalypse* de Jean nous montre « la couronne de vie » donnée à celui « qui est fidèle jusqu'à la mort » (2, 10). Un peu plus haut « le fruit de l'arbre de vie » avait un symbolisme parallèle. Or nous avons vu les rapports de celui-ci et de l'*etrog*. Par ailleurs « les palmes portées à la main » sont un autre symbole de la gloire des élus (7, 9). Or elles désignent de toute évidence le *lulab*. L'*Apocalypse*, comme l'a montré J. Comblin [1], est imprégnée de l'imagerie de la Fête des Tabernacles. C'est la procession des prêtres en robe blanche autour de l'autel le huitième jour de la fête qui devient pour Jean le symbole de la procession des élus autour de l'autel céleste le huitième jour, qui suit la semaine cosmique. La couronne de vie relève de cette transposition.

Ceci se retrouve ailleurs dans l'apocalyptique chrétienne. L'*Ascension d'Isaïe* voit dans la couronne, associée au vêtement, le symbole de la gloire des élus. Les vêtements et la couronne sont déposés au septième ciel pour être revêtus par Isaïe, quand il y entrera (VII, 22. Voir aussi VIII, 26 ; IX, 25). On notera que la couronne représente la gloire suprême et fait suite au vêtement, ce qui peut faire allusion à une succession rituelle. L'*Apocalypse de Pierre* mentionne également les couronnes dans un contexte eschatologique (*ROC*, 5 (1910), pp. 317-319). Le *Testament de Benjamin* parle « des couronnes de gloire » que porteront ceux qui ont pratiqué la miséricorde (IV, 1). On remarquera les diverses expressions qui désignent la signification eschatologique des couronnes. « Couronne de vie », qui se trouvait dans *Apoc.*, 2, 10, reparaît dans *Jac.*, 1, 12 : « L'homme qui supportera l'épreuve recevra la couronne de vie » [2]. La *Ire Épître de Pierre* parle de « la couronne de gloire »

1. *La liturgie de la Nouvelle Jérusalem* dans *Eph. theol. lov.*, 1953, pp. 27-40.

2. Voir Rendall, *The Epistle of Jacobus and Jewish Christianity*, p. 30, qui souligne l'origine juive de l'expression : « La couronne est l'équivalent de l'hébreu *atarah* et n'a rien à voir avec celle qui est donnée au vainqueur des jeux, ce qui est étranger au climat de Jacques ».

dans un texte qui évoque *Apoc.*, 7, 17 : « Quand le prince des Pasteurs apparaîtra, vous recevrez la couronne de gloire qui ne flétrit jamais » (*I Petr.*, 5, 4).

Un dernier texte rassemble la couronne et les autres thèmes eschatologiques dont nous avons parlé. Il s'agit de *V Esdras.* Dans la description des promesses eschatologiques, il est question des « tabernacles éternels » et de « l'arbre de vie » (II, 11-12). On retrouve le thème des douze arbres, associé aux fontaines et aux montagnes (II, 18-19). Ceci nous met dans le contexte d'*Ézéchiel* 47 et d'*Apocalypse* 19. Les élus sont revêtus de robes blanches (II, 39-40). Mais le passage essentiel est celui-ci : « Au milieu de la foule il y avait un homme jeune, d'une taille élevée, plus haut que tous les autres. Il plaçait des couronnes sur la tête de chacun de ceux-ci. Et leur taille augmentait. Je demandai à l'ange : Qui sont ceux-ci ? Il répondit : Ce sont ceux qui ont déposé la tunique mortelle et ont revêtu l'immortelle et ont confessé le Nom de Dieu. Désormais ils sont couronnés et ont reçu les palmes. Je dis à l'ange : Et l'homme jeune qui leur impose les couronnes et leur remet les palmes, qui est-il ? Il répondit : C'est le Fils de Dieu qu'ils ont confessé dans le monde » (II, 45-47) [1].

Je note d'abord les traits qui apparentent ce texte au *Pasteur*. Le Fils de Dieu y est caractérisé par sa taille gigantesque (*Sim.*, VIII, 1, 2,). Le Nom de Dieu est synonyme de Fils de Dieu (*Sim.*, VIII, 6, 2) [2]. On se rappellera aussi les douze montagnes de *Sim.* IX. Or cet homme jeune à la taille gigantesque distribue couronnes et palmes. Ceci est identique à ce que nous avons dans *Sim.* VIII, 2, 1-3. Nous avons vu d'autre part que le contexte de ce passage dans le *Pasteur* était celui de la Fête des Tabernacles. Il est normal qu'il en soit de même de celui-ci. On notera aussi le trait des robes blanches, qui se trouve dans *Sim.* VIII, 2, 3. Ces analogies permettent de trancher la question disputée de la date de cet apocryphe. On a voulu le faire descendre jusqu'au Ve siècle, parce que c'est à cette époque qu'apparaît son influence sur la liturgie et l'art chrétien [3]. Mais

1. Voir [J. LABOURT], *Le Cinquième Livre d'Esdras*, *RB*, 6 (1909), pp. 433-434 qui donne les variantes du texte.
2. Voir J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, pp. 204-208.
3. Voir L. PIROT, *Esdras* (Le cinquième livre d'), *SDB*, II, col. 1103-1107.

les analogies avec le *Pasteur* permettent, avec H. Weinel et G. Volkmar, de le placer à la fin du second siècle et de le rattacher à la littérature judéo-chrétienne. Il a pu être traduit, comme le *Pasteur*, au IVe siècle.

L'intérêt tout particulier de ce texte est que c'est par lui qu'un certain nombre de thèmes eschatologiques judéo-chrétiens issus de la Fête des Tabernacles ont passé dans la liturgie et l'art romains. C'est en effet à notre texte qu'est emprunté le verset *Requiem aeternam*, de la Messe des Défunts. Nous avons vu que le « repos » était un thème de notre fête. Mais le point qui nous intéresse ici est celui des couronnes. Or le verset : *Modo coronantur et accipiunt palmas* a été introduit au deuxième nocturne du Commun des Apôtres. Par ailleurs la mosaïque de Ste Praxède nous montre les élus vêtus de robes blanches et portant des palmes et des *couronnes*. Ceci paraît relever d'une autre symbolique que celle de la couronne des athlètes et peut s'expliquer par la diffusion de notre apocryphe à Rome à partir du IVe siècle. C'est par lui que les couronnes de la Fête des Tabernacles ont passé à l'Occident chrétien.

Mais si la symbolique eschatologique de la couronne apparaît tardivement en Occident, il semble au contraire qu'elle soit restée permanente en Orient, aussi bien que son usage liturgique. Nous avons de ceci un témoignage dans les *Hymnes sur le Paradis*, d'Éphrem. Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer que sa représentation du Paradis s'inspirait de la Fête des Tabernacles : ceci était vrai des tabernacles eux-mêmes, de la symbolique de leur ornementation. Or on constate la fréquence chez lui du thème des couronnes. Dans l'*Hymne VI*, nous voyons les justes se présenter au Paradis avec les rameaux chargés de fruits et de fleurs, qui sont leurs mérites et dont ils se font des couronnes (12 et 15 ; Beck, 53-54). On remarquera que l'image des branches chargées de fruits, présentées par les justes et désignant les mérites, est toute différente de celle de la palme donnée au vainqueur des courses dans le monde grec. C'est la première que nous rencontrons chez Hermas, Méthode et Éphrem — et dont témoigne la tradition rabbinique.

1. *Das fünfte Buch Esra* dans HENNECKE, *Neutest. Apocr.*, pp. 390-391.

Il est possible que la couronne ait eu d'autres usages dans le judaïsme. Nous la voyons mentionnée dans d'autres contextes, comme *Judith*, 15, 13 (d'après LXX). D'autre part il y a dans la *Bible* des allusions à des diadèmes et à leur symbolisme. Mais nous nous cantonnons ici dans l'usage des couronnes de feuillage à la Fête des Tabernacles. Et il nous paraît, d'après l'ensemble des textes rapprochés, que c'est à cet usage que se rattache le symbolisme juif et judéo-chrétien de la couronne pour symboliser la gloire eschatologique. Cet usage, comme son symbolisme, paraissent relativement récents dans le judaïsme. Ils se trouvent en relation avec le développement de l'attente messianique et littérairement avec l'apocalyptique. Mais ils ne paraissent pas en dépendance de l'hellénisme. Il reste que plus tard ce symbolisme interférera avec le symbolisme grec de la couronne comme récompense du vainqueur des jeux, qui se trouve déjà chez saint Paul. Cette évolution sera parallèle à celle de la gloire eschatologique, où le *Kabod* biblique se colorera du contenu de la δόξα grecque et de la *gloria* romaine [1]. Mais le premier fond biblique persistera néanmoins.

* * *

Nous pouvons désormais tracer l'histoire de l'exégèse de la Fête des Tabernacles et comprendre son importance dans les origines de la liturgie et de l'eschatologie chrétienne. Déjà le judaïsme en effet, nous l'avons vu, lui donnait une interprétation eschatologique. Ceci portait sur sa signification d'ensemble. Mais plus encore un certain nombre des symboles eschatologiques juifs essentiels, le *lulab*, l'*etrog*, le poisson, la couronne paraissent pouvoir lui être rapportés. Ces symboles resteront vivants dans la liturgie. Les monuments figurés leur donneront une grande place. La symbolique eschatologique s'en inspirera. C'est ainsi un aspect particulier de la typologie des fêtes juives dans le christianisme que l'on peut ajouter à celles de Pâques et de la Pentecôte.

Jean DANIÉLOU.

1. Voir J. DANIÉLOU, *Bulletin Hist. Orig. Chrét.*, dans *RSR.*, 45 (1957), pp. 611-613

Ministère universel et ministères des Églises locales au premier siècle du christianisme

D'APRÈS LES THÉOLOGIENS ANGLICANS

Personne n'ignore que, dans la question des origines de la hiérarchie de l'Église, question rendue complexe par les débats qu'elle a suscités depuis trois quarts de siècles, les théologiens et exégètes anglicans ont eu une part considérable. Les historiens du sacrement de l'Ordre doivent constamment se reporter à leurs recherches, ne fût-ce que pour profiter de leur riche érudition, et il nous a paru utile de retracer ici en quelques pages la trame et l'évolution de leurs théories.

Nous allons résumer successivement ci-après ce que, depuis J. B. Lightfoot au siècle passé et, après les interventions de l'école allemande, de Harnack surtout, C. H. Turner, F. J. A. Hort, J. Armitage Robinson, Bishop Gore, A. C. Headlam, B. H. Streeter et Lowther Clarke ont dit sur ces problèmes. Il nous a semblé que le meilleur moyen de les étudier était de les exposer selon l'ordre chronologique de leurs débats.

Il convient tout d'abord de rappeler que le *consensus* des théologiens protestants du dernier quart du XIXe siècle, voyait dans l'Église du Nouveau Testament un ensemble de communautés autonomes s'organisant sur le modèle des sociétés profanes, et que le rôle de direction des Apôtres et de saint Paul — le seul ministère universel au sens traditionnel du terme, — était méconnu, voire considéré comme dépourvu d'historicité. C'est à cette lumière qu'il convient d'examiner les développements qui vont suivre.

1. Dans son *Essay* célèbre sur le ministère chrétien, paru en 1868, J. B. Lightfoot mettait en relief — brièvement mais très clairement — au début même de son exposé l'existence, dès les origines, d'une double forme du ministère [1]. Il se fondait sur les deux textes de *I Cor.*, 12, 28 et d'*Eph.*, 4, 11-12 où l'apôtre donne en raccourci la liste des ministères et fonctions dans les Églises de la gentilité. Lightfoot distinguait ainsi un ministère temporaire et un ministère permanent, ou encore un ministère universel et un ministère local. Le premier de ces ministères est celui des Apôtres, des prophètes et des évangélistes. Les prophètes dans ces passages pauliniens paraissent en effet assimilés aux Apôtres, et Lightfoot rapproche des uns et des autres les évangélistes d'*Eph.*, 4, 11, et non pas les docteurs de *I Cor.* Ce ministère temporaire jouait aux premiers temps de l'Église le rôle principal. Cette triade — Apôtres, prophètes, évangélistes — avait en effet une fonction avant tout missionnaire : annoncer l'Évangile en tous lieux et fonder les « congrégations ». En 1865, trois ans plus tôt, Lightfoot avait consacré une note de son Commentaire aux Galates à la notion d'Apôtre [2]. Il avait marqué une date en élargissant cette notion. Les Douze n'étaient que les premiers chronologiquement parmi les Apôtres ; à ce rang figuraient aussi d'autres personnages tels que les frères du Seigneur, Jacques en particulier, Paul et Barnabé, Silvain, voire Junias et Andronicus, à l'exclusion pourtant d'Apollos et de Timothée. Deux conditions, en effet, étaient nécessaires et suffisantes : être témoin de la résurrection, grâce à une vision du Seigneur, sans qu'il ait été requis d'avoir reçu une investiture spéciale de ce dernier, et manifester les signes de l'apostolat (miracles et prédication efficace). L'apostolat dépassait donc le cercle des Douze, tout en formant un groupe limité à ceux qui

1. J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, Londres, 1868. Dissertation I : The Christian Ministry, p. 185.

2. J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, Londres, 1865. Excursus : « On the name and office of an Apostle », pp. 89-97. — Cfr O. LINTON. *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, Uppsala, 1932, pp. 74-77. Le P. F. M. Braun dans *Nouveaux Aspects du problème de l'Église*, a un peu trop tendance à attribuer à Lightfoot la thèse « charismatique » de Harnack. Mais la plupart ne voient chez Lightfoot que le ministère local.

avaient vu le Seigneur et dont Paul serait le dernier. Dans cette même note, Lightfoot rapprochait déjà les prophètes des Apôtres ainsi délimités. Les Apôtres formaient le « premier ordre » dans l'Église, mais les prophètes leur étaient étroitement apparentés : « les deux ordres paraissent avoir été fortement associés en ce qui concerne la nature de leurs dons spirituels, bien que l'Apôtre ait été supérieur par le rang et possédât des fonctions administratives qui faisaient défaut aux prophètes ». Enfin dans l'*Essay*, Lightfoot leur associa, comme nous l'avons indiqué, les évangélistes.

Mais selon Lightfoot les deux mêmes passages pauliniens laissaient entrevoir également, l'existence d'un ministère destiné à devenir permanent dans l'Église chrétienne : à Corinthe, sous les vocables de « gouvernements » et d'« assistances » — la chose sera par la suite très discutée — à Éphèse avec les termes moins ambigus de « pasteurs » et « docteurs » (l'équivalent des presbytres-épiscopes), chose généralement admise. C'est le ministère des Églises locales, celui qui gouverne celles-ci, et, selon Lightfoot, achève de les instruire dans la doctrine. S'il y a donc un ministère « universel » destiné à s'effacer, et un ministère « local » auquel appartient l'avenir, nous ne voyons pas, chez Lightfoot, qu'ils soient opposés l'un à l'autre sous tous leurs aspects, comme certains l'imagineront plus tard. Ils ont en effet pour lui des caractères communs, en particulier une fonction doctrinale (kérygme d'une part, catéchèse de l'autre, dirions-nous) et l'un et l'autre sont sous la motion de l'Esprit.

2. C'est en effet Harnack qui allait imaginer le contraste. Nous devons parler de lui, quoiqu'il ne fût pas anglican, car son influence fut très marquante.

Quinze ans après l'*Essay* de Lightfoot, Bryennios publiait la *Didachè* (1883), et l'année suivante, non sans une certaine précipitation qui allait lui être parfois reprochée, Harnack faisait paraître une monographie consacrée au nouveau document. Il y exposait, en une soixantaine de pages célèbres, sa conception sur le ministère chrétien des origines [1]. En bref,

1. A. Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur*

il y a chez lui, comme chez Lightfoot une double organisation universelle et locale, mais on a d'une part des prédicateurs charismatiques et de l'autre des fonctionnaires chargés de besognes administratives. La *Didachè* l'amenait à envisager un ministère général d'apôtres itinérants, de prophètes et de docteurs (didascales), dans le prolongement du texte de *I Cor.*, 12, 28 déjà allégué par Lightfoot, mais aussi d'*Act.* 13, sur les prophètes de l'Église d'Antioche, point de départ de l'expansion missionnaire. C'étaient essentiellement des ministres de la Parole, sans fonction administrative ou juridictionnelle. C'étaient également — et ceci est encore plus caractéristique de Harnack —, des charismatiques itinérants, qui n'avaient pas été « envoyés », mais devaient leur mandat directement à l'Esprit-Saint, sous la motion duquel ils agissaient. Il convient de rappeler ici que pour Harnack, en effet, l'Apôtre est un charismatique qui ne tient pas ses pouvoirs d'une délégation reçue du Christ ou même d'une vision du Ressuscité. C'est le charisme seul qui fonde son autorité. Tout en admettant l'existence du groupe des Douze durant la Vie publique, Harnack considérait leur mission universelle comme une fiction postérieure, et il élargissait, pour y englober les itinérants de la *Didachè*, la notion d'Apôtres au-delà des témoins du Christ ressuscité, envisagés par Lightfoot. La *Didachè* confirmait étonnamment les affirmations de Lightfoot sur l'association des prophètes aux Apôtres, mais Harnack substituait les docteurs aux évangélistes mentionnés par Lightfoot. Pour le ministère local, Harnack reprenait les idées de Hatch [1] qu'il avait introduites en Allemagne [2]. Il attribuait aux épiscopes et aux diacres, simplement nommés par les communautés [3], un rôle de fonctionnaires du culte et des finances, les presbytres n'étant que des personnages chargés

ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes. (Texte und Untersuchungen, II, 142), 1884, pp. 88-158. Voir à ce sujet : LINTON, *op. cit.*, pp. 40-42 et 78 sv.

1. E. HATCH, *The Organization of the Early Christian Churches.* Londres, 1881.

2. *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum.* Übersetzung besorgt und mit Excursen versehen von Adolf Harnack. Leipzig, 1883.

3. Cfr *Didachè*, XV : *χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς.*

de besognes juridictionnelles et disciplinaires. Mais les uns et les autres étaient de toute manière exclus du ministère de la Parole. Harnack modifiait donc, en les amplifiant, les idées de Lightfoot en introduisant l'opposition qui allait désormais devenir classique entre *Amt* et *Charisma.*

Enfin chez Harnack aussi, au fur et à mesure du déclin des charismes, le ministère local allait assumer certaines fonctions du ministère universel, mais, étant donné l'opposition initiale qu'il introduisait entre les deux organisations, les modalités de la transition restaient vagues, sans impliquer d'ordination. La *Didachè,* seul témoignage authentique avec les plus anciennes Épîtres pauliniennes, manifeste déjà une certaine assimilation des deux ministères, mais il faut remarquer que Harnack la datait de très tard, vers 140, ce qui lui permettait de retarder au-delà de la période apostolique la disparition du ministère charismatique, et de maintenir jusqu'à la fin du IIe siècle l'existence effective des prophètes.

Les anglicans vont réagir aux thèses de Harnack dans les années qui suivirent. Les idées de celui-ci allaient susciter en effet en 1887 plusieurs prises de position que nous allons examiner.

On peut dire en résumant, croyons-nous, que C. H. Turner, en 1887, acceptait avec certains aménagements ce que Harnack avait de commun avec Lightfoot, et rejetait en particulier une perspective plus « catholique » — ce en quoi il sera suivi assez fidèlement par C. Gore ; que par contre deux ans plus tard Hort rejettera la notion du triple ministère universel (Apôtre, prophètes, docteurs) en faisant porter sa critique sur l'intégration des prophètes dans ce ministère général. Armitage Robinson, liant le triple ministère universel avec la conception charismatique que s'en faisait Harnack, s'en prendra avec véhémence à ces deux notions et pensera retourner ainsi purement et simplement à Lightfoot. Venons-en tout d'abord à Turner.

3. En avril 1887 C. H. Turner consacra un article de la *Church Quarterly Review* à un compte rendu de l'ouvrage de Harnack.

L'article était intitulé *The Early Christian Ministry and the Didache* [1]. La *Didachè* que Turner datait des années 80-100, et considérait comme un document judéo-chrétien un peu retardataire, reflétait cependant assez fidèlement, selon lui, l'évolution du ministère chrétien depuis les origines jusque vers l'an 60. Il y reconnaissait sans peine le triple ministère missionnaire et les premiers développements du ministère local des diacres et des presbytres-épiscopes. Le texte récemment découvert décrivait ainsi une situation intermédiaire entre celle de *I Cor.* et celle d'*Eph.* [2] Mais ce n'était pas tout : Turner, à la différence de Harnack, replaçait la *Didachè* dans le courant des documents traditionnellement reçus, tels que Actes, Pastorales, Lettres d'Ignace etc. Tout cela entraînait une différence de plus d'un demi-siècle dans le schéma d'évolution présenté par les deux historiens. L'on comprend ainsi pourquoi Turner allait maintenir l'existence du ministère universel sous sa triple forme, tout en l'intégrant d'autre part dans un ensemble d'allure catholique. En outre, il partait de deux principes qui lui semblaient caractériser tout le Nouveau Testament, et qui s'opposaient évidemment à la notion de charisme telle que la concevait Harnack [3]. Le premier, déterminant pour la notion d'Apôtre, même au sein d'un apostolat modérément élargi, était ce qu'il nommait le principe de la mission, concernait en tout premier lieu le Christ lui-même comme envoyé du Père, puis les Apôtres et enfin les divers ministères après eux. (Il cite ici *Act.*, 5, 4-5, *Jn*, 18, 18, *Rom.*, 10, 15). Turner se sépare donc de Lightfoot et de Harnack : l'apostolat implique une véritable délégation d'autorité de la part du Christ. Les Apôtres ainsi constitués source de l'Esprit, délèguent une part de celle-

1. Article republié presqne sans modifications dans C. H. TURNER, *Studies on the Early Church*, Londres, 1912, pp. 9-32. Turner faisait remarquer au début de l'article que « si Lightfoot et Hatch avaient examiné en détail le ministère local, ils avaient à peine parlé du ministère général *(scarcely anything)* tandis que Harnack avait consacré à ce dernier les deux tiers de son exposé ». Pour Lightfoot, on serait en droit de s'étonner de cette remarque.

2. *Art. cit.*, pp. 9 et 31.

3. Pp. 12 et 13. Cf. p. 32 : « Les questions de mission et d'ordination à propos desquelles il serait déraisonnable de s'attendre à un accord » [avec Harnack].

ci. Avec leurs délégués, ils sont seuls à transmettre, dans ce but, par l'imposition des mains, le don de l'Esprit à tous les ministères [1]. Cette notion de mission s'applique également aux prophètes qui, eux aussi, sont envoyés et revêtus d'autorité. Venait ensuite le principe hiérarchique fortement marqué dans les trois degrés du ministère universel de *I Cor.*, mais que l'on retrouve également dans les ministères locaux au fur et à mesure de leur développement.

Ces principes catholiques ne l'empêchaient pas d'affirmer que le triple ministère d'Apôtres (au sens élargi du terme), de prophètes et de docteurs existait incontestablement aux origines [2], et qu'il aurait même été seul à exister dans certaines Églises pauliniennes à leur fondation. Dans des termes qui correspondent à ceux de Lightfoot, il estimait que les Apôtres et les prophètes étaient au début les « deux ordres suprêmes » et qu'ils constituaient avec les docteurs la « grande triade » de *I Cor.* Ce sont de même les Apôtres et les prophètes qui sont le fondement de l'Église selon *Eph.*, 2, 11 [3], mais pour notre critique, déjà dans cette Épître, les docteurs étaient, selon la liste d'*Eph.*, 4, 11, en passe de s'identifier à la hiérarchie locale des « pasteurs » (presbytres-épiscopes) [4].

Ce sont par contre les Évangélistes qui constituent comme le troisième membre de la hiérarchie universelle dans l'Épitre aux Éphésiens : Turner y voyait des délégués apostoliques analogues à Tite et à Timothée et qui feront la transition entre les Apôtres et l'épiscopat monarchique.

Mais le triple ministère universel allait disparaître devant le ministère local, beaucoup plus tôt que le voulait Harnack. Telle est la seconde constation faite alors par Turner. C'est dès

1. Turner devait toujours par la suite insister sur ces points. Cfr. *Catholic and Apostolic*, p. 258 sv.

2. « Quand nous parlons d'apôtres, prophètes, etc., le mot apôtre doit être entendu en un sens plus large, non limité aux Douze — cet élargissement bien qu'exagéré par des auteurs modernes a cependant un fondement ». « La distinction entre Apôtres, prophètes et docteurs d'une part, et épiscopes, presbytres et diacres de l'autre, devra maintenant être familière à tout étudiant des origines chrétiennes », p. 14.

3. P. 15.

4. P. 20.

le début du IIe siècle que l'on ne trouve plus trace d'Apôtres, ni même de prophètes, qu'on s'accorde pourtant à voir survivre quelque temps à ceux-là. Turner fait remarquer que pour les Pères apostoliques (Clément, Ignace, Polycarpe, Justin, Hermas) les Apôtres sont identifiés aux Douze, et que les Prophètes, en tant que corps, sont ceux de l'Ancien Testament. Mais il laissait à d'autres le soin de tirer de ce fait des conséquences peut-être fatales pour la théorie. Il se bornait à nier la valeur des arguments avancés par Harnack, en faveur de l'existence des prophètes au sens où il l'entendait, jusqu'au-delà du IIe siècle : Les prophètes chez Justin n'agissent qu'à titre individuel. Et, même en ce cas, ils disparaissent après 150 [1].

En contre-partie, le ministère local voyait son rôle grandir sans cesse. Bien qu'occupant une place subordonnée, il avait existé très tôt, du moins à Jérusalem, dans l'entourage de Jacques. Dans les Églises pauliniennes, nous avons vu que Turner, au moment où il rédigeait cet article, n'admettait pas de ministère établi à demeure, contrairement à Lightfoot qui s'appuyait sur les expressions de « gouvernements » et d'« assistances » de la liste de *I Cor.*, 12 [2]. Il voyait les épiscopes et les diacres apparaître seulement à Philippes (*Phil.*, 1). Un peu plus tard dans l'Épître aux Éphésiens (4, 11) le ministère local lui semble parvenu à égalité avec le ministère universel (Apôtres et prophètes) avec même une certaine supériorité des « pasteurs » sur le dernier degré, celui des docteurs [3]. A ce niveau, la fusion sera déjà réalisée dans les Pastorales. Les deux ordres supérieurs de la hiérarchie universelle (Apôtres et prophètes) fusionneront à leur tour avec la hiérarchie locale des presbytres, grâce à des traits communs entre ces deux hiérarchies, qui iront s'accentuant, et moyennant l'intermédiaire des Évangélistes. Mais nous laissons pour le moment de côté cette formation de l'épiscopat monarchique, et les formules prégnantes qu'en a données Turner. Elles demeurent d'ailleurs valables même si l'on doit écarter le triple ministère universel c'est-à-dire, dans le cas présent,

1. P. 16-17.
2. P. 20, Turner évoluera plus tard sur ce point. Cfr note 1, p. 49.
3. P. 20.

si l'on réduit quelque peu le nombre des Apôtres et si on le dissocie des prophètes [1].

4. C'est en effet à un rejet du triple ministère universel que va conclure au contraire le célèbre exégète de Cambridge F. J. A. Hort au cours de ses conférences des années 1888-1889 (publiées à titre posthume en 1897 sous le titre *The Christian Ecclesia* [2]). Il y touchait rapidement, mais avec acuité, ce problème. Ce sont surtout les textes de saint Paul qui l'intéressaient [3]. Il pensait que les exégètes s'étaient mépris sur le but poursuivi ici par l'Apôtre, but qui n'était pas de déterminer les ministères existant alors dans l'Église, mais d'indiquer les différentes fonctions assignées par Dieu aux membres d'un même Corps, les divers dons accordés par un même Esprit [4]. Pour preuve, il alléguait les variations dans les énumérations de ces fonctions, en particulier dans les deux listes principales, et, de plus, la forme même de ces descriptions, où personnes et choses sont mêlées (tout au moins dans *I Cor.*), ce qui n'est intelligible qu'en dehors d'une énumération des offices ecclésiastiques. L'erreur est venue de ce que les deux listes commencent par les Apôtres et que l'apostolat de Paul et des Douze est en un sens un office permanent. Mais dans le cas présent il n'aurait guère été possible d'user d'un autre terme pour cette fonction si particulière. Ainsi peu importe, dans ces deux listes, qu'il y eût des ministères correspondant à chacun de ces services, ou que plusieurs de ces services eussent réellement ou non été accomplis par les mêmes personnes. On ne peut donc rien conclure de ces passages relativement à la constitution ecclésiastique, étant donné qu'il y est seulement question des activités développées dans le

1. La thèse défendue en 1887 par Turner se retrouvera dans sa contribution à la *Cambridge Medieval History:* Vol. I, Ch. VI : The Organization of the early Church. 1re éd., 1911 et sv. Notons ici pour le ministère à Corinthe : « Seulement après ceux-ci, pouvons nous tronver place, enveloppé sous l'obscure désignation d'assistances et gouvernements, pour le service local, des presbytres et diacres », p. 144.

2. F. J. A. HORT, *The Christian Ecclesia,* Londres, 1897.

3. Il faut noter que Hort ne considérait l'autorité des Apôtres que comme purement personnelle et morale : « Les Apôtres n'étaient pas au sens propre des *officiers* de l'*Ecclesia* ».

4. HORT, *op. cit.*, p. 157.

Corps du Christ [1]. Les perspectives générales de Hort paraissaient très justes. On pouvait cependant faire remarquer tout au moins que Lightfoot et ses émules avaient une explication pour la différence des deux listes, et que ce n'étaient pas seulement les Apôtres, mais aussi les prophètes, qui étaient en tête de chacune des listes. Mais il faut savoir que Hort avait par ailleurs des raisons d'identifier les prophètes aux Apôtres.

5. Ces idées, plutôt jetées en passant, allaient être traitées pour elles-mêmes par Armitage Robinson en 1918, dans un essai intitulé *The Christian Ministry in the Apostolic and Subapostolic period* [2]. C'était Harnack qu'il avait en vue et auquel il attribuait en bloc la paternité de la notion de triple ministère missionnaire et de ministère charismatique. Chose curieuse, en écartant l'une et l'autre, il professait ainsi retourner purement et simplement à l'*Essay* de Lightfoot. Mais quoi qu'il en soit de ce point, le doyen de Wells, après avoir résumé la thèse de Harnack, niait l'existence d'une triade privilégiée d'Apôtres, de prophètes et de docteurs et donnait, en reprenant des vues semblables à celles de Hort, un tout autre sens aux deux listes pauliniennes de *I Cor.*, 12, 28-29 et *Eph.*, 4, 11-12, invoquées par Harnack. Il soulignait les divergences des listes, écartait l'argument tiré de l'emploi de l'ordinal (premièrement, deuxièmement, troisièmement, ensuite ...) et insistait sur l'illogisme d'un passage brusque de ministères (Apôtres, etc.) à des charismes (guérisons, etc.). Il se refusait ainsi à admettre une hiérarchie ministérielle d'Apôtres, prophètes et docteurs qui auraient été en contraste avec des activités, plus ou moins identifiables du Corps du Christ, qui venaient ensuite. En conséquence les prophètes et les docteurs n'avaient pas chez l'Apôtre le rôle de premier plan que semblait par ailleurs leur attribuer la *Didachè*. Dans le cas des prophètes, il ne s'agissait pas d'une classe bien définie ayant une position d'autorité dans toute l'Église, mais de charismes individuels au sens traditionnel du terme, jaillis au sein d'une Église locale et auxquels tous les

1. *Ibid.*, p. 177.

2. Dans *Essays on the Early History of the Church and the Ministry*, éd. par H. B. Swete, Londres, 1918, p. 67 sv.

chrétiens pouvaient prétendre. C'est ce que montrait tout le contexte. L'Apôtre, tout en les respectant, entendait maintenir ces activités de l'Esprit dans de justes limites. Quant aux docteurs, Robinson les rapprochait des évangélistes en en faisant des personnages sans activité bien définie. En rappelant que Lightfoot en faisait des ministres des Églises locales, il lui échappait que chez ce dernier c'étaient les évangélistes qui constituaient le troisième membre de la « hiérarchie missionnaire ». En conclusion, l'autorité restait donc uniquement aux mains des Apôtres et de leurs délégués, qui seuls auraient pu représenter le ministère universel. S'en prenant enfin à ce qui était de fait la contribution personnelle de Harnack, il s'élevait contre une notion de charisme moderne et artificielle, inconnue du Nouveau Testament, pour lequel toute activité ecclésiastique était nécessairement sous la motion de l'Esprit. Et sur ce point presque tous lui donneront raison immédiatement, comme on le verra dans la suite de cet exposé. Il faut ajouter à ceci que, comme Harnack, il tenait pour une date tardive de la *Didachè*. Il défendait depuis quelque temps la thèse selon laquelle celle-ci aurait été un document artificiel [1]. Sa constitution ecclésiastique aurait été fabriquée à l'aide du Nouveau Testament, afin d'accréditer des vues personnelles. Sur ce point, il devait faire largement école.

Bien que Robinson ait méconnu la part qui revenait en cette question à un exégète aussi influent que l'évêque de Durham, le développement et la publicité qu'il apportait aux idées de Hort, joints à certains points de vue personnels, devaient contribuer à ruiner en partie l'édifice édifié peut-être trop rapidement par des noms illustres. Mais la première réaction allait paraître négative.

6. L'année suivante, en effet, le célèbre théologien anglo-catholique Ch. Gore faisait paraître la 4[me] édition de son ouvrage *The Church and the Ministry*, dont C. H. Turner avait revisé certains passages. L'évêque, dans la préface, approuvait en-

1. Dans un article du *J.T.S.*, d'avril 1912, puis par la suite, dans *Barnabas, Hermas and the Didachè*, Londres, 1920.

tièrement Robinson pour sa critique de l'opposition imaginée par Harnack entre *Charisma* et *Amt*, mais il ne cachait pas que Robinson lui « semblait avoir sous-estimé les témoignages en faveur de l'existence d'un ordre de prophètes revêtu d'une autorité quasi-apostolique », dont il déclare avoir dû tenir compte malgré lui dans son chapitre, consacré au Ministère dans le Nouveau Testament [1]. Dans ce chapitre, commentant *Eph.*, 4, 12 il écrivait : « Apôtres et prophètes constituent avec les évangélistes le ministère général ou catholique de l'Église, tandis que les pasteurs et les docteurs, en tant que ministres locaux, peuvent aisément être identifiés avec les épiscopes de *Phil.* » [2]. Il attribuait aux prophètes, tels que nous les font connaître les Actes, une participation au ministère liturgique des Apôtres, et la faculté d'imposer les mains. Mais l'origine de leur mission est conforme aux principes catholiques : ou bien ils auraient reçu directement leur mandat du Christ lui-même avant la Résurrection ou l'Ascension, ou bien l'ordination par l'imposition des mains apostoliques aurait reconnu leur mission manifestée par les dons spirituels [3]. Ils auraient ainsi exercé un ministère parallèle à celui des délégués d'Apôtres ou « hommes apostoliques » tels que Tite et Timothée. Quant au ministère local des presbytres-épiscopes, Gore ne voyait pas de raison de leur retirer un ministère de la Parole, tout en en faisant également des ministres des sacrements, subordonnés aux Apôtres, prophètes et docteurs. L'évêque rejetait d'autre part la conception que Robinson se faisait de la *Didachè* : construction artificielle sur la base du Nouveau Testament. Avec Turner, il pensait à un manuel judéo-chrétien des années 80-100 dont il ne fallait pas déprécier le témoignage [4], et qui reflétait une situation un peu particulière, mais réelle d'un ministère missionnaire où Apôtres (évan-

1. C. Gore, *The Church and the Ministry*, revised by C. H. Turner, Londres, 1919. Preface to the Ed. of 1919, p. VI. Gore tenait apparemment la même thèse dans les éditions précédentes, la 1re remontant à 1888.

2. *Op. cit.*, p. 217.

3. *Ibid.*, pp. 237-238. — Une conception semblable sera exposée en 1929 par K. D. Mackenzie dans *The Case for Episcopacy*, p. 15 sv.

4. En particulier p. 253, et note L, pp. 367-79.

gélistes), prophètes et docteurs étaient d'ailleurs difficiles à distinguer, ce qui introduisait une note un peu nouvelle [1].

7. Très peu de temps après, A. C. Headlam, évêque de Gloucester, éditait ses célèbres *Bampton Lectures* [2]. Vis-à-vis de Robinson il reprenait exactement l'attitude de Gore ; de plus, il indiquait clairement le rôle joué par Lightfoot en rappelant que la *Didachè* avait ouvert les yeux sur un fait qui se trouvait déjà dans les documents, et que l'évêque de Durham avait été le premier à mettre en lumière [3] : l'existence d'un double ministère. Il en décrivait les fonctions en s'inspirant de Harnack mais sans forcer l'opposition [4].

Comme Gore et d'autres alors, il critiquait judicieusement les catégories à priori de Harnack sur le charisme. En renvoyant d'ailleurs à l'essai de Robinson, il insistait sur l'inanité de l'opposition entre charisme et ordination [5]. Il proposait en conséquence l'appellation de « missionnaire » pour ce ministère général [6] et entrevoyait, à côté des Apôtres au sens strict, une foule de prédicateurs accrédités circulant d'une Église à l'autre : Apôtres au sens large (apôtres des églises) convertissant et fondant des communautés, prophètes, édifiant les convertis, évangélistes (apôtres mineurs) et docteurs (au rôle indéterminé) [7]. Ces missionnaires chrétiens — les prophètes en particulier — avaient un rôle important dans la vie liturgique et sacramentelle des

1. Malgré l'argument du silence, ce ministère missionnaire — au moins certains de ses membres — auraient également imposé les mains.

2. A. C. HEADLAM, *The Doctrine of the Church and Christian Reunion*, Londres, 1920. Il avait déjà développé son point de vue sur le ministère dans le Nouveau Testament dans un article de la *Church Quarterly Review* de janvier 1906.

3. « Il est intéressant de noter que B. Lightfoot, avant l'histoire de la *Didachè*, se rendit très clairement compte de l'importance du ministère missionnaire *(preaching ministry)*. Se référant aux deux listes du ministère il déclare... » suivent des citations de Lightfoot dans l'Essai. HEADLAM, *op. cit.*, p. 60, note 1.

4. *Ibid.*, p. 60.

5. *Ibid.*, p. 61, où il déclare « l'argument (de Robinson) est convaincant en ce qui concerne la conception charismatique ».

6. P. 61, note 1.

7. *Ibid.*, pp. 61-62.

communautés [1], et l'évêque allait jusqu'à considérer comme « plus probable » que le charisme prophétique était officiellement reconnu par l'ordination des prophètes [2] ce qui précisément les aurait distingué des « faux prophètes » [3].

Ainsi, comme nous venons de le voir, les remarques souvent pertinentes adressées par Hort et Robinson aux thèses récentes sur le ministère, n'étaient pas parvenues à convaincre des théologiens de marque tels que Gore et Headlam, appartenant au surplus à des écoles différentes. C'est qu'ils avaient déjà leur siège fait et que, malgré tout, certains textes du Nouveau Testament, ceux qui concernaient les prophètes dans les *Actes*, laissés de côté par les critiques, et de plus les hésitations à suivre Robinson et ses émules dans leur position révolutionnaire sur la *Didachè*, semblaient laisser ouverte une partie du problème. Ainsi, dans les années qui suivent, autour de 1930, surgissent des tentatives nouvelles de la part d'exégètes parfois un peu personnels.

8. C'est ici qu'il convient de mentionner l'ouvrage de B. H. Streeter, cet « enfant terrible de la critique ». Son *The Primitive Church* parut en 1929, en relation avec le projet d'union de l'Inde du Sud [4]. Streeter entendait prendre ses distances aussi bien par rapport à Lightfoot, qu'il interprétait à la manière de Robinson, que par rapport à Harnack à qui il attribuait en propre la thèse du triple ministère [5]. En dépit de ses déclarations de principe contre la thèse de Harnack qui lui paraissait ne pas tenir compte de la diversité un peu anarchique qui aurait régné aux origines, il fondait manifestement toute la présentation des

1. *Ibid.*, p. 63.

2. *Ibid.*, p. 84. Ceci est évidemment en rapport avec l'importance attachée par Headlam à l'ordination avec imposition des mains et prière par l'« Église », malgré son peu d'intérêt pour le « ministre de l'ordination ». Cfr. p. 85.

3. En 1936, Headlam exposait encore les mêmes idées sur le « ministère missionnaire » dans *The Origin of the Christian Ministry*, dans *The Ministry and the Sacraments*, éd. par R. Dunkerley et A. C. Headlam. Londres, 1937, pp. 328-330.

4. B. H. Streeter, *The Primitive Church*, Londres 1929 (*Hewett Lectures* 1928).

5. Streeter, *op. cit.*, pp. 71-72.

faits sur certaines notions apparentées à celles du critique berlinois sous le rapport du charisme [1]. Mais il n'y a plus chez Streeter l'oppostion rigide de deux espèces de ministères dont l'un serait universel (et charismatique) et l'autre local (et purement administratif) : c'est uniquement à l'intérieur des *Églises locales* que s'exerce le rôle de direction des inspirés en tant que tels, et que ceux-ci céderont peu à peu devant le développement rendu nécessaire du ministère régulier des collèges de presbytres. Le ministère universel des Apôtres eux-mêmes reste pratiquement en dehors de la perspective. C'est tout particulièrement à Antioche, selon *Actes* 13, et en Syrie — la *Didachè* issue d'Antioche vers 90 recommande dans cette région l'introduction des épiscopes au déclin du Ier siècle — que se manifeste cette prépondérance des prophètes et des docteurs, et ceux-ci exercent, conformément aux principes de Harnack, l'autorité en raison de leurs dons spirituels [2]. Or il en allait de même au début dans les communautés pauliniennes, fondées à partir d'Antioche : à Corinthe particulièrement, et Streeter citait *I Cor.*, 12, 28, qu'il interprétait du ministère local [3]. S'il a pu exister, à Corinthe par exemple, des épiscopes (gouvernements) et des diacres (assistances) ils auraient eu une importance minime par rapport aux prophètes. Le ministère des charismatiques avait, même dans les Églises pauliniennes, laissé rapidement place à un ministère « administratif » devenu de plus en plus pastoral et revêtu d'une autorité considérable [4].

1. La chose a été justement souligné par VOKES, *The Riddle of the Didache*, Londres 1946, p. 149.

2. *Op. cit.*, pp. 74-76 et 145 sv. — Les Apôtres et prophètes de la *Didachè* sont itinérants en principe, mais ce serait alors une déviation.

3. *Op. cit.*, p. 77. « Étant donné que les Apôtres appartiennent à une classe spéciale, il est évident que même à Corinthe, Église fondée par Paul, les termes de prophète et docteur représentent les deux offices les plus importants dans ce qu'on peut appeler le *ministère normal d'une église locale* » (nous soulignons). On pourra ici aujourd'hui rapprocher CAMPENHAUSEN qui, après avoir exclu le ministère universel des prophètes et docteurs, fait des prophètes « des personnages 'déterminés' *(bestimmte)* qui poursuivent dans la communauté locale [sans presbytres] l'œuvre des apôtres ». *Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht in den drei* 1. *Jahrh.*

4. Selon la progression : *Phil.*, 1 ; *Eph.*, 4, 11, 12 ; *Act.*, 20, 28 ; *I Pet.* 5, 1-4.

Mais le prophétisme semble demeurer toujours sous-jacent — au moins théoriquement — et susceptible d'alimenter une dialectique d'opposition avec le « pasteur » ou le « prêtre ». Ignace aurait définitivement établi l'épiscopat monarchique à Antioche sur les ruines du prophétisme, et même au IIe siècle il y aurait eu — sauf à Rome — possibilité d'un conflit entre l'épiscopat et le prophétisme. Ce n'est qu'à Jérusalem qu'il n'y aurait jamais eu de « prophètes et de docteurs » mais que se serait établie, dès le début, en continuité avec la synagogue, une situation analogue au triple ministère local de l'avenir [1]. Les idées de Streeter ne furent pas admises sans discussion et l'on fit, surtout dans les milieux de nuance « catholique », toutes sortes de réserves en présence des devinettes, qui sur certains points étayaient sa vision des choses.

9. Il faut cependant signaler à ce propos la contribution d'un théologien de cette tendance, Lowther Clarke intitulée *The Origins of Episcopacy* parue en 1930 [2]. L'auteur tient compte de la thèse de Streeter qui venait de paraître et en conserve certains points, mais sa synthèse apparaît assez éclectique, comme on va le voir. Au centre des développements figure toujours la *Didachè*, qui, émanant de la « grande Église » et non de milieux dissidents, possède une autorité incontestable. L'auteur s'en rapporte là-dessus à Streeter [3]. Ce document représenterait au mieux la situation régnant dans l'Église d'Antioche et en Syrie. Mais il faut tout d'abord noter que le ministère prophétique qui transparaît également dans les *Actes* (ch. 13 en particulier) n'est pas pour Lowther Clarke (sauf, dans une certaine mesure, à Jérusalem) un ministère local, comme le voulait Streeter, mais un ministère général, missionnaire [4] — et l'on revient à la thèse classique — mais, comme le présentait Gore, presque confondu

1. *Op. cit.*, pp. 72-74. Avec des presbytres, des diacres et Jacques de Jérusalem. La thèse est classique. Selon Streeter la parenté du Messie aurait exercée une espèce de « califat ». C'est le fond de la thèse récente d'Ehrhardt, *The Apostolic Succession in the first two centuries of the Church.*
2. Dans *Episcopacy Ancient and Modern*, Londres, 1930, pp. 1-46.
3. Lowther Clarke, *op. cit.*, pp. 26-27.
4. *Ibid.*, p. 37.

avec celui des Apôtres et des docteurs. Il fait donc partie du triple ministère dont saint Paul se fera plus tard l'écho dans *I Cor.* [1] D'autre part la zone d'activité du ministère prophétique est assez différente de ce qu'admettait Streeter : elle englobe sans conteste la Palestine d'où est issu le prophétisme chrétien, et d'où il a passé à Antioche et dans les régions de la Syrie. Mais — et ici contre la thèse classique — l'aire de diffusion se rétrécit : il n'y aurait pas de raison d'admettre l'existence de ce ministère à l'ouest de la Syrie [2] : saint Paul organise ses communautés en en prenant solidement en mains la haute direction. En règle générale il nomme un conseil de presbytres dans chaque Église, mais des situations locales (à Corinthe par exemple, peut-être en raison du prophétisme individuel largement répandu), entraînent des exceptions. Les presbytres exercent par la suite une charge en liaison de plus en plus consciente avec la charge pastorale du Christ lui-même, dans le prolongement des textes d'Ézéchiel [3].

Depuis la guerre, et dans les discussions récentes, on trouverait très peu d'allusions au triple ministère universel. Dans *Apostolic Ministry*, G. Dix a repris les critiques de Hort, tout en supposant comme Robinson, que c'était, sous l'influence de la *Didachè*, une création de Harnack.

En tous cas, la position de Dix est conforme à l'opinion qui, à juste titre semble-t-il, prévaut actuellement, après des essais en sens divers pour sauvegarder quelque élément de la théorie. D'autre part, bien que la *Didachè* n'ait pas été à la source même de celle-ci, comme on l'a dit, elle a semblé en fournir à point nommé une confirmation éclatante. Or avec le temps, la précarité de son témoignage, d'ailleurs assez contradictoire en lui-même, semble finalement s'imposer, même si certaines thèses extrêmes à son sujet n'ont pas triomphé.

1. A propos de *I Cor.*, 12, 28 : « Prophètes » à une telle place d'honneur doit désigner un rang clairement reconnu dans l'Église universelle ; le terme ne peut se rapporter au dôn de prophétie apparemment possédé par la plupart des chrétiens de Corinthe, cf. 14, 31 : saint Paul se réfère d'abord à la hiérarchie reconnue de l'« Église universelle » [à l'origine de l'Église], pp. 20-21.

2. *Ibid.*, p. 37, cf. note 1.

3. *Ibid.*, pp. 19-26.

Le ministère local, sur la formation duquel un accord global subsiste dans le monde anglican — du moins au niveau où nous nous sommes placé —, apparaîtrait ainsi comme partageant seul avec les Apôtres et leurs plus proches collaborateurs, la responsabilité de l'Église, même si la nature de la relation de ce ministère avec l'Apostolat reste encore très débattue [1].

D. H. MAROT.

1. Notons ici que les dernières recherches sur le judéo-christianisme montreraient dans la *Didachè* l'existence d'un ministère qui ne serait pas charismatique, mais rappellerait le ministère « missionnaire », tel que l'entrevoyaient Tnrner et plusieurs des auteurs que nous avons envisagés. Cfr sur ce point : JEAN DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris, 1958, t. I, p. 406 sv. — Au moment de donner le bon à tirer, nous avons eu connaissance de l'importante publication de J. PAUL AUDET O. P., *La Didachè, Instruction des Apôtres* (Coll. «Études bibliques »), Paris, 1958, qui précise encore ce dernier point de vue.

Chronique religieuse. [1]

Église catholique. — Le métropolite Mgr Joseph SLIPYJ de Lvov (Ukraine occidentale), arrêté en avril 1945 et condamné deux fois aux travaux forcés, est, selon les dernières nouvelles [2] actuellement gardien dans un hospice de vieillards à Muklakovo, en Sibérie centrale.

S. Exc. Mgr Jean LATYŠEVSKYJ, évêque auxiliaire de Stanislavov qui, il y a trois ans, rentra dans cette ville venant de Sibérie, est décédé le 29 novembre dernier à l'âge de 78 ans.

1. Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *AA* = *Apostolos Andreas* (Sadrazam Ali Paşa Cadd. 35, Haliç-Fener, Istanbul) ; *An* = *Anaplasis* (Leocharous, 17, Athènes 1) ; *BOR* = *Biserica Ortodoxă Romînă*, Église orthodoxe roumaine (29, Str. Antim, Bucarest) ; *CEN* = *Church of England Newspaper* (33, Ludgate Hill, Londres, E. C. 4) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *CV* = *Cerkovnyj Věstnik*, Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale (12, rue Daru, Paris 8e) ; *DC* = *Documentation Catholique* (5, rue Bayard, Paris 8e) ; *E* = *Ekklisia* (Hodos Philothéis, 19, Athènes) ; *ELK* = *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* (Berlin-Spandau, Evang. Johannesstift) ; *En* = *Enoria* (39 Leoph. Panepistimiou, Athènes) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, route de Malagnou, Genève) ; *EV* = *Ekklisiastikon Vima* (Mitropoleos kai Patroou 9, Athènes) ; *HK* = *Herder-Korrespondenz* (4, Johanniterstr., Fribourg-en-Br.) ; *ICI* = *Informations catholiques internationales* (163, Bd Malesherbes, Paris 17e) ; *K* = *Katholiki* (Acharnon 246, Athènes) ; *Kth* = *Hi Kathimerini* (Sokratous 57, Athènes) ; *LC* = *The Living Church* (407, East Michigan Street, Milwaukee, Wisc., USA) ; *OO* = *The Orthodox Observer* (St. Basil's Academy, Garrison, N. Y., USA) ; *OR* = *L'Osservatore Romano* (Città del Vaticano) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie, Égypte) ; *PNHK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (100, Javastr., La Haye) ; *POC* = *Proche-Orient Chrétien* (Séminaire Sainte-Anne, Jérusalem par Amman, Jordanie) ; *PR* = *Pravoslavnaja Rusj*, La Russie Orthodoxe (Russian Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y., USA) ; *RM* = *Russkaja Myslj* (La Pensée Russe, 26, rue de Montholon, Paris 9e) ; *SŒPI* = *Service œcuménique de Presse et d'Information* (17, route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (128, Sloane Street, Londres, S. W. 1) ; *V* = *Vestnik*, Messager de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidental (26, rue d'Alleray, Paris 15e) ; *VUC* = *Vers l'Unité Chrétienne* (25, Bd d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine, Seine) ; *Z* = *Zoï* (Hippokratous 189, Athènes 7) ; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, Revue du Patriarcat de Moscou (2, B. Pirogovskaja, Moscou, G-48).

2. Cfr *OR* 8 février.

Il avait été arrêté dans la nuit du 11 avril 1945, en même temps que tous les évêques de la province ecclésiastique de Halyč-Lvov. Avant d'être condamné à douze ans de travaux forcés, il avait passé un an et demi à la prison de Lukianivka à Kiev, où il vit mourir son évêque ordinaire, Mgr CHOMYŠYN (Noël 1945)[1].

Le 3 janvier, à Vilnius (Lithuanie), est décédé, à l'âge de 83 ans, Son Exc. Mgr Casimir PALTAROKAS, évêque du diocèse latin de Panevezys depuis 1926.

Le prélat avait fait ses études au séminaire de Pétrograd (Léningrad) et avait été ordonné prêtre en mars 1902. Spécialiste des questions sociales, il fut un grand propagateur de la doctrine sociale de l'Église, défendant les principes de la liberté et le respect de la personne humaine. C'est en vain que la propagande soviétique essaya à diverses reprises de le présenter comme un partisan du régime. Après le retour des troupes russes en 1947, il fut le seul évêque de Lithuanie qui ne fut ni déporté ni emprisonné, tant son autorité et sa popularité étaient grandes. En 1956, il avait pu consacrer deux nouveaux évêques, LL. Exc. Mgr STEPONAVICIUS qui est évêque auxiliaire du diocèse de Panevezys, et Mgr MAZELIS, vicaire capitulaire du diocèse de Telsiae. Il ne reste plus que ces deux évêques à leur poste en Lithuanie[2].

Deux autres décès doivent être mentionnés ici. Le 31 janvier dernier, est décédé à Paris, dans sa 90e année, Monseigneur Charles LAGIER, directeur général de l'Œuvre d'Orient.

Né au diocèse de Grenoble en 1868, l'Abbé Lagier après avoir été vicaire dans son diocèse pendant huit ans, vint à Paris en 1899 comme prédicateur de l'Œuvre d'Orient qu'il ne quitta plus, et dont il devait devenir le Directeur général à partir de 1921. Cette œuvre qui a fait un bien immense dans toutes les régions de l'Orient par la répartition judicieuse des générosités de toutes sortes qu'elle ne cessait de stimuler et de recueillir, avait célébré, on se le rappelle, son centenaire en 1956[3]. Le Saint-Père avait adressé alors à son éminent directeur une lettre très louangeuse. La disparition de

1. Cfr *SICO* 28 janvier.
2. Cfr *OR* 15 février, art. *Un martyr de l'Église du Silence.* Et *ICI* 1er février, p. 12.
3. Cfr *Chronique* 1956, p. 176.

Mgr Lagier crée un très grand vide. « Monseigneur Lagier considérait comme une de ses fonctions essentielles d'accueillir les missionnaires et hauts prélats orientaux de passage à Paris, de les entendre, de leur donner son avis, de les assurer d'une aide précise étudiée avec eux. Il avait acquis une connaissance approfondie des situations particulières d'aujourd'hui, des établissements, des personnes en cet Orient chrétien dont il avait également étudié la prestigieuse histoire qu'il conta en deux volumes écrits d'une plnme alerte » [1]. Le Saint-Siège avait récompensé les services de Mgr Lagier en le nommant protonotaire apostolique en 1937, et le gouvernement français, en reconnaissance de ses mérites, l'avait élevé l'an dernier à la dignité de Commandeur de la Légion d'Honneur.

Le 5 février dernier est décédé à Paris à l'âge de 79 ans Mgr Chevrot, curé de St-François-Xavier. Prédicateur de grand talent, il avait assumé les conférences de Carême à Notre-Dame de 1938 à 1940. Lié d'amitié avec dom Lambert Beauduin, il fut un des pionniers du Centre de pastorale liturgique de France, et donna lui-même l'exemple en apportant très tôt dans sa paroisse des réformes discrètes et judicieuses. Mgr Chevrot avait subi dans sa jeunesse l'influence du P. Portal, le grand apôtre de l'Unité chrétienne ; il en avait conservé un souci pastoral qui le fit s'intéresser toute sa vie à l'œcuménisme. Souvent il prit part à des dialogues avec des protestants, et fut en relation avec la communauté de Taizé [2]. Il fut également amené à présider à Chevetogne, il y a quelques années, une réunion œcuménique consacrée au problème de l'Écriture Sainte dans les différentes confessions chrétiennes.

Le 25 mars 1958 entrera en vigueur une nouvelle partie du Droit Canon pour les Églises orientales en union avec le Siège apostolique, publiée en août dernier [3]. En février 1949, fut publiée la partie sur le droit matrimonial et en février 1952

1. Cfr *La Croix*, 2 février.

2. On peut écouter un dialogue entre le Fr. Roger Schutz, prieur de Taizé, et Mgr Chevrot sur un petit disque édité par le Communauté de Taizé et destiné à stimuler la prière des chrétiens pour l'Unité. Sur l'autre face, un court Office fait alterner des psaumes, des lectures et la prière, et peut être adopté par tous les chrétiens.

3. Par *Motu proprio* du 2 juin 1957. Cfr *AAS*, XXXXIX, n° 9 (15 août 1957).

suivit un fascicule sur les religieux et sur les biens ecclésiastiques. La nouvelle publication concerne l'organisation proprement dite de la vie ecclésiastique, traitant du clergé et des laïcs.

La *Herder-Korrespondenz* de janvier (pp. 188-194), signale sous le titre *Was ist ein Bischof ?* quelques éléments du débat en cours sur l'épiscopat, en se rapportant surtout à des articles parus ici même (cfr *Irénikon* 1956) et à l'étude de S. Exc. Mgr Charue, évêque de Namur publiée dans la *Revue diocésaine de Namur* (janvier-février 1957) *L'Évêque dans l'Église*, et reprise par *DC* du 12 mai 1957. L'A. termine son exposé en attirant l'attention sur « un facteur théologique de premier rang », à savoir l'attente actuelle du peuple croyant, désireux de voir dans ses évêques les applications concrètes de ce qui est proposé par l'Église d'une façon plus générale au monde entier. Ainsi, selon l'A., les admonitions papales pour une Europe unie attendent une mise en valeur par une collaboration européenne entre évêques, comme on en voit déjà le modèle en Amérique latine, où l'épiscopat a récemment formé une conférence en vue de résoudre les problèmes nouveaux qui se posent d'urgence dans ces pays. On pourrait se rappeler également le « malaise regrettable » dont parlait en octobre dernier SS. Pie XII pour ce qui concerne l'Action catholique, laquelle, selon certains, aurait monopolisé l'apostolat laïc au détriment d'autres mouvements apostoliques [1]. Cfr à ce propos l'article de Mgr L. J. Suenens, *L'Unité multiforme de l'Action catholique* dans la *Nouvelle Revue Théologique* du 1er janvier (pp. 3-21), où sont citées plusieurs déclarations du Pape régnant sur la nécessité d'une Action catholique ouverte, « dans un effort fraternel commun, sous la direction des évêques » [2].

1. Dans le discours inaugural au 2e Congrès mondial de l'Apostolat des laïcs à Rome en octobre dernier, *NRT*, janv., pp. 77-87.

2. Cfr la Constitution apostolique *Bis saeculari* du 27 sept. 1948 : « Il faut éviter l'erreur de certains qui veulent réduire à une seule formule tout ce qu'on entreprend pour le bien des âmes ; car, il faut le dire, cette manière d'agir s'écarte complètement de l'esprit de l'Église... elle est bien plutôt favorable à une unité multiforme, dans la conduite de ces œuvres qu'il faut orienter vers un même but dans un effort fraternel commun, sous la direction des évêques ». Suenens, p. 15.

Nous donnons ci-après (p. 101 sv.) un résumé d'un article remarquable du P. Karl RAHNER où il appert, de même, que dans ces questions de l'« actualisation » de l'Épiscopat vers laquelle le monde catholique tend, il ne s'agit pas tellement de s'épuiser en efforts spéculatifs afin de délimiter les pouvoirs épiscopaux, mais plutôt et tout simplement de mettre en pratique des facultés et des droits qui sont dès maintenant évidents et applicables.

U. R. S. S. — Durant l'époque de la Noël orthodoxe (début de janvier) on a pu constater une RECRUDESCENCE de la propagande athée, qui s'en prenait à toute religion, mais particulièrement à la foi chrétienne. Radio Moscou a traité longuement « de l'origine de la croyance en une vie future » (8 janvier), de la nocivité des fêtes religieuses qui font perdre beaucoup de temps (11 janvier) et de l'incompatibilité entre la religion et les lois de la nature (14 janvier). Selon le speaker, les aviateurs russes et les spoutniks n'ont pas encore trouvé au ciel des traces du « Dieu des tsars ». La foi religieuse n'est qu'une invention capitaliste pour asservir les hommes, etc. Ce qui n'a pas empêché la même radio de diffuser le 25 décembre, durant trois minutes, un REPORTAGE sur la messe de minuit célébrée en l'église catholique de St-Louis des Français à Moscou, avec présence de nombreux diplomates. Le 26 décembre il y eut aussi un reportage sur la messe de minuit à Vilnius en Lithuanie et sur celle de Riga en Lettonie, avec un résumé des sermons prononcés par les évêques Mgr Julien STEPONAVICIUS et Mgr Pierre STRODS. Lors du Congrès athée en mai 1957 [1] le président, professeur M. B. MITIN, a signalé l'activité renouvelée de l'Église catholique dans les pays baltes, ainsi que dans les régions de l'Ukraine occidentale et en Biélorussie [2]. Dans le même discours, était exprimée une inquiétude sur la soi-disant conformité entre la science et la foi revendiquée par les prédicateurs, adaptant

1. Cfr *Chronique* 1957, p. 308.

2. *Voprosy filosofii* 1957, N° 5, p. 223. Dans *Molodoj Kommunist* de sept. 1957, art. *La propagande et l'explication sont les principaux facteurs du développement de l'athéisme*, M. V. CHINIAK parle des difficultés que rencontre la propagande antireligieuse auprès de la jeunesse ukrainienne. Trad. fr. dans *Est et Ouest* (B.E.I.P.I.) N° 186, 1er-15 janvier.

avec une « tactique raffinée » les anciens dogmes à l'esprit nouveau de la société moderne. Il faut à tout prix, disait-il, démasquer ces efforts qui tendent à utiliser la science comme moyen de propagande pour la religion. L'organe principal de la propagande antireligieuse, *Science et Vie*, est précisément critiqué sur ce point par la *Literaturnaja Gazeta* du 6 janvier, qui estime qu'on n'y insiste pas assez sur le caractère antiscientifique de la religion, et qu'on ne suit pas d'assez près la vie religieuse d'aujourd'hui.

A l'occasion du nouvel an, le Patriarcat de Moscou a lancé encore un APPEL POUR LA PAIX à tous les chrétiens « afin que se manifeste bientôt, et efficacement, notre unité chrétienne dans la grande œuvre de la pacification de l'humanité » [1].

La publication en traduction italienne du dernier roman de l'écrivain russe Boris PASTERNAK intitulé *Le Docteur Živago*, n'a pas manqué d'attirer l'attention du public par son caractère religieux. Le P. U. A. FLORIDI lui consacre, dans la *Civiltà cattolica* du 18 janvier, un article : *Un message de résurrection nous vient de Russie soviétique.* L'ouvrage n'a pas pu voir le jour en URSS même, bien qu'il ait été annoncé dès le mois d'avril 1954 par la revue littéraire *Znamja*. Selon le héros du livre, la Russie traverse encore « des jours mauvais » comme jadis Jésus « dans la dernière semaine à Jérusalem ». Avec le triomphe du matérialisme dialectique et historique, commença le règne des mots et la dévalorisation de la personne. « Trois jours s'écouleront, qui jetteront les hommes dans tant de vide, que pendant ce terrible intervalle le monde aura mûri pour la résurrection » ... Recevant tout récemment dans sa maison de campagne de la banlieue de Moscou un correspondant du journal allemand *Die Zeit*, Boris Pasternak, qui est considéré comme le plus grand écrivain soviétique, a déclaré formellement : « Je ne suis pas communiste, et je ne crois pas au matérialisme dialectique. Je crois en Dieu. Les siècles sont des marchepieds pour les pas de Dieu ». Il a dit que la Bible était son livre de chevet [2].

1. Sur les relations récentes du Patriarcat russe avec l'État, cfr *HK* février, *Zum Verhältnis zwischen Staat und Kirche in der Sowjetunion*, pp. 225-28.
2. Cfr *ICI* 15 février, pp. 13-14.

ŽMP d'octobre parle de la CONSÉCRATION de la cathédrale de la Ste-Trinité de la laure de St-Alexandre-Nevskij à Léningrad, qui eut lieu le 12 septembre, fête du saint. Le monument, de grande valeur historique et architecturale, avait été restitué par les autorités civiles à l'Église russe, et le métropolite de Léningrad, Mgr ÉLEUTHÈRE, avait immédiatement pris toutes les mesures pour l'organisation des travaux de restauration. Son évêque-vicaire, Mgr ALEXIS, a été nommé recteur de la cathédrale, et c'est à lui qu'incomba la tâche de mener à bonne fin cette entreprise. La première consécration date de l'année 1790 (la laure fut fondée en 1713). La construction de l'église commença déjà en 1720, mais les fondements n'étant pas assez solides, des crevasses apparurent dans les murs et les arcades ; il fallut tout démolir et recommencer de fond en comble. C'est en 1778 que fut posée la nouvelle première pierre [1].

Quelques articles : *Zur ideologischen Krise in der Sowjetunion*, *HK* décembre, pp. 137-142.

Rudolf Ernst SKONIETZKI, *Der neue Mensch, Ein Versuch über Sowjetpädagogik*, dans *Hochland*, décembre 1957, pp. 97-108.

A. WENGER, *Après 40 ans de communisme. L'Orthodoxie russe dans la tourmente*, dans *Unitas*, nov.-déc. 1957, pp. 127-129.

Harry J. PSOMIADES, *Soviet Russia and the Orthodox Church in the Middle East*, dans *Middle East Journal* (Washington), automne 1957.

D. DONATH, *La situation des Juifs en URSS*, dans *Études*, février 1958, pp. 221-230.

Fr. HUGHEY, *Baptists in Communist Russia*, dans *The Congregational Quarterly*, avril 1957, pp. 153-161 (en 1917, il y avait environ 106.000 baptistes en Russie. Aujourd'hui on compte 520.000 membres baptisés au-dessus de 48 ans, répartis en 6.000 congrégations).

Hildegard SCHAEDER, *Evangelische Freikirchen in Russland heute*, dans *Ökumenische Rundschau*, janvier 1958, pp. 21-26.

N. NIKO, *Das Ringen um die kirchliche Union im ukrainisch-weissrussischen Raum*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1957, n° 4, pp. 467-483.

Allemagne. — En république démocratique allemande, règne

1. Notice historique de M. DOBRYNIN, dans *ŽMP* oct., pp. 15-18.

une atmosphère de TENSION CROISSANTE résultant des attaques de l'État contre la religion. Nombre de dirigeants protestants sont en prison, s'étant opposés surtout à la « consécration de la jeunesse », qu'ils estiment incompatible avec la confirmation. Le lancement des satellites russes a été exalté comme « l'aube du huitième jour de la création ». Ailleurs on affirme que le communisme a maintenant réussi à « poursuivre l'œuvre créatrice de Dieu en la surpassant ». Un dirigeant du parti socialiste uni proclama que « le dernier sceptique aurait à présent les yeux ouverts et saurait quels sont ceux qui ont les meilleures relations avec le ciel ».

L'évêque anglican J. K. A. BELL de Chichester, dans le dernier discours qu'il fit devant la Chambre des Lords avant de prendre sa retraite le 31 janvier, a réclamé énergiquement la liberté religieuse pour l'Allemagne de l'Est. Décrivant les événements récents contraires à la liberté religieuse, tant des catholiques que des protestants, le Dr. Bell a stigmatisé l'emploi, par une presse dirigée, de la calomnie et de l'insulte à l'égard de l'évêque luthérien Otto DIBELIUS de Berlin, et d'autres dirigeants ecclésiastiques. Ensuite, se référant à de récentes déclarations des chefs soviétiques, il affirma qu'aucune puissance qui prétend défendre la paix tout en refusant la liberté religieuse ne parviendra à convaincre qui que ce soit que ce prétendu amour de la paix soit authentique [1].

En Allemagne libre, aussi bien du côté catholique que du côté protestant, prêtres et pasteurs allemands s'inquiètent de la multiplication des MARIAGES MIXTES. A ce propos une LETTRE de l'épiscopat a été lue dans toutes les églises catholiques de la République fédérale. Elle explique que, dans les mariages mixtes, la religion au lieu d'unir les époux devient un élément de trouble et de discorde. Les statistiques prouveraient que ces

1. Cfr *SŒPI* 7 février. Le Dr. VISSER'T HOOFT, dans son rapport au Comité exécutif du Conseil œcuménique, en février, parle d'une situation « très décevante » et du « problème le plus ardu de ces derniers mois » (*SŒPI* 14 février). D'autre part, au cours d'une émission radiophonique de Berlin-Ouest, le Dr. DIBELIUS, abordant la question des relations entre l'Église évangélique et l'Église catholique, en connexion avec le grave conflit actuel, a déclaré qu'« elles n'avaient jamais été aussi positives qu'à présent » (*ICI*, 1er février, p. 16).

unions sont plus fréquemment rompues que d'autres. Une mise en garde analogue a été lancée en Rhénanie par l'Église évangélique. Commentant ces appels, le pasteur BECKMANN a signalé que de part et d'autre on craint que les mariages mixtes ne favorisent le développement de l'indifférence religieuse [1].

Amérique latine. — Le Dr. A. RODRIGUEZ, du séminaire uni de théologie de Matanras, Cuba, s'adressant à l'Assemblée du Conseil international des Missions (CIM) au GHANA [2], a souligné que l'Amérique du Sud, avec ses 154 millions d'habitants pour une superficie égale à celle de l'Europe et des États-Unis, représente « un incomparable appel à l'action, aussi bien pour les catholiques romains que pour les Églises protestantes ». Il explique que sur ces 154 millions, les protestants ne comptent que 5 millions de fidèles, tandis que l'Église catholique romaine en reconnaît 47 millions. Quant aux 102 autres millions d'Américains du Sud, la question ne serait pas de savoir qui réussira à en récupérer le plus grand nombre, mais d'apporter une assistance vraiment chrétienne à cette immense foule de gens qui risquent de devenir la proie d'autres mouvements qui n'ont rien de chrétien. Le Dr. Rodriguez estime que dans un proche avenir le mouvement protestant sera reconnu par tous comme l'un des facteurs les plus significatifs de l'évolution du genre de vie de la population de l'Amérique latine. L'influence protestante y serait déjà tout à fait hors de proportion avec la faible importance numérique du protestantisme sud-américain. Cependant, il reste encore beaucoup à faire, et de plus grandes libéralités permettraient non seulement une production littéraire accrue, mais encore une plus grande variété de sujets, de titres et d'auteurs. Une aide financière serait aussi nécessaire à la radiodiffusion, au service social, aux centres d'étudiants. « La porte est ouverte sur un vaste champ à toutes sortes d'acti-

1. Cfr *SŒPI* 24 janvier. Texte de la lettre pastorale dans *HK* février, pp. 202-204. Tr. fr. dans *DC* 16 février. Les mêmes constatations viennent d'être faites aux États-Unis. Cfr *PNHK* 15 février. Contre certaines opinions, il se confirme donc de nouveau que le mariage mixte constitue rarement un facteur œcuménique positif.

2. Cfr ci-après, p. 89.

vités diverses, mais nous manquons, dit-il, d'hommes et de moyens » [1].

Angleterre. — Sous la direction énergique de Mgr ATHÉNAGORE, archevêque de Thyatire, l'Orthodoxie grecque continue de se développer en Europe occidentale. *AA* du 27 nov. nous apprend que l'archevêché a reçu en don l'ancienne Église anglicane Saint-Barnabé à Londres et a pu louer, pour l'espace de dix ans et pour le loyer purement symbolique de 20 livres sterling par an, un autre bâtiment à Birmingham appartenant à l'Église apostolique (sans doute les irvingites). En outre on espère bientôt obtenir deux autres églises à Londres, ce qui porterait le chiffre total à cinq églises orthodoxes grecques pour la capitale.

Égypte. — *P* du 1er janvier publie le texte du DISCOURS prononcé par le patriarche CHRISTOPHORE d'Alexandrie le 31 décembre dernier. S. B. a relevé les difficultés personnelles et économiques du trône de Saint-Marc : indiscipline des évêques, refus de la part de ceux-ci de consentir au sacre de nouveaux élus que le patriarche déclare devenir urgent. Mgr Christophore nourrit toujours de grandes espérances pour un avenir meilleur. D'autre part dans une récente interview accordée au *Journal d'Égypte* [2] le patriarche a déclaré qu'« à présent la situation financière du patriarcat est tout à fait saine, et comme dans le passé, dit-il, nous comptons sur l'appui financier des Églises orthodoxes de Russie et de Roumanie ». A ce propos Mgr Christophore a ajouté qu'il a été invité à Moscou pour le mois de mai

1. Cfr *SŒPI* 24 janvier. *Id.*, 17 janvier rapporte que trente groupements protestants différents (dont des Baptistes, des Adventistes, des Mennonites et des Pentecôtistes) ont pris part à une campagne d'évangélisation dirigée par le Dr. Oswald J. SMITH, de Toronto, Canada, à travers les villes principales d'Amérique du Sud, de septembre à décembre. Ces manifestations semblent avoir attiré des milliers d'auditeurs, avec de nombreuses adhésions. Dans l'*Ecumenical Review* de janvier, Benjamin MORAES écrit un article *The Tremendous Importance of Ecumenism in Latin America.* L'œcuménisme, comme l'A. l'entend, se voit en Amérique latine placé devant trois obstacles : 1) l'Église latine romaine, 2) le communisme, 3) l'activité des multiples sectes....

2. Cfr *SŒPI* 20 déc., p. 401.

prochain ainsi qu'à Bucarest, et qu'il a accepté les deux invitations.

États-Unis. — *00* d'octobre est entièrement consacré au VINGTIÈME anniversaire de l'ÉCOLE THÉOLOGIQUE que possède l'archidiocèse orthodoxe grec à Brookline, Mass., dans le grand Boston. Les articles de Mgr ATHÉNAGORE de Thyatire et de son homonyme d'Élaia nous ont paru spécialement dignes d'intérêt. Le premier décrit les débuts de l'institution et contient au passage des critiques très acerbes contre les écoles théologiques d'Athènes et de Thessalonique, parce que celles-ci ne produisent pas de prêtres, alors que celle de Boston ne produit pratiquement que des prêtres, conformément à son but. Et Son Excellence a raison, en effet, sur les 216 étudiants qui ont terminé le cycle d'études à Brookline, 192 sont actuellement prêtres. Peut-être pourrait-on s'inquiéter un peu de ce que, de 1942 à 1952, soit en onze ans, on ne trouve que huit théologiens laïcs, alors que de 1953 à 1957, en cinq ans, il y en a déjà eu seize. Qu'en sera-t-il avec le projet de faire de cette École une université helléno-américaine ? L'esprit religieux et clérical n'y sera-t-il pas en baisse ?

Quant au président en fonction, Mgr ATHÉNAGORE d'Élaia, il décrit avec grande franchise, en deux articles de contenu assez différent (l'un en grec, l'autre en anglais), les problèmes actuels de l'École. Il relève entre autres points, dans son article grec, les reproches dirigés par certains contre les élèves, qui ne parleraient que médiocrement le grec et manqueraient singulièrement de sentiment national (grec, sous-entendu). Mgr Athénagore reconnaît le bien-fondé de ces remarques mais démontre de façon très convaincante qu'il ne saurait en être autrement. Au moins, tout étudiant qui sort de l'École possède-t-il une solide connaissance de la langue liturgique, patristique et moderne, même si sa prononciation n'est pas parfaite et s'il lui arrive de faire des fautes de grammaire ou de syntaxe. Quant au sentiment national, il serait faux de vouloir trouver chez de jeunes Américains, enfants de la deuxième ou troisième génération d'immigrants, des sentiments de jeunes Grecs. Ceux qui sont allés étudier en Grèce n'ont pas été changés en cela. Certains même sont revenus franchement désenchantés.

Dans *OO* de nov. 1957, le prof. KARMIRIS commence une série d'articles sur les Sacrements. Destinés à l'instruction des fidèles en général, et écrits par un des principaux théologiens grecs de notre époque, ces articles sont, de ce fait, particulièrement intéressants. [1]

Les remous qui ont suivi l'élection du PATRIARCHE ARMÉNIEN de Cilicie [2] ont atteint les États-Unis. En effet, Mgr KHOREN, archevêque de Beyrouth, s'est installé comme représentant du patriarche, Mgr ZARETH, dans l'évêché de BOSTON, réclamant juridiction exclusive sur les plus de 100.000 fidèles du pays. Le représentant du Catholicos d'Etchmiadzin, le Rév. Vardan Megherian, qui habite New-York, a élevé une véhémente protestation contre cette prétention [3].

Le CONSEIL NATIONAL DES ÉGLISES DU CHRIST (groupant actuellement aux États-Unis 34 Églises protestantes et orthodoxes) a tenu en décembre dernier son assemblée générale à Saint-Louis (Mo.). Au poste de président, pour succéder au Dr. E. C. BLAKE (presbytérien), a été élu le Rév. Edwin T. DAHLBERG, desservant d'une paroisse baptiste à Saint-Louis. [4]

France. — Le 7 février est décédé inopinément à Paris M. Vladimir LOSSKIJ, fils du philosophe bien connu Nicolas Losskij. Le défunt, qui appartient encore à la jeune génération

1. On y parle de la validité (nulle !) des sacrements conférés en dehors de l'Église (orthodoxe), sur les effets de la communion eucharistique, sur la présence réelle (on y croit fermement mais on refuse d'examiner les modalités de cette présence). Nous ne comprenons pas bien comment le baptême non orthodoxe est dit ici en soi invalide (donc n'imprime pas de « caractère » sacramentel) et cependant si un non-orthodoxe « baptisé » se convertit à l'Orthodoxie, on juge préférable de ne pas répéter (c.-à-d., conférer) le baptême pour éviter de tomber dans l'anabaptisme (p. 265). « Comme dans la vie physique on ne peut naître qu'une fois, de même dans la vie spirituelle il n'y a qu'une naissance, ou encore : de même que le Christ ne peut être crucifié une seconde fois, ainsi ne peut-on être baptisé deux fois » (*ibid.*). Serait-ce donc qu'on renaît à la vie de la grâce lors du baptême non orthodoxe ? Nous ne voyons pas comment concilier les deux affirmations.

2. Cfr *Chronique* 1956, pp. 191, 297, 418 ; 1957, p. 77.

3. Cfr *AA* 6 novembre. Sur ce diocèse, qui vient de devenir membre du Conseil national des Églises aux USA, cfr *National Council Outlook* février 1958, art. *The Armenian Church of North America.*

4. Cfr *LC* 15 décembre.

de l'émigration russe, était un spécialiste de la philsophie médiévale, et a longtemps travaillé avec le prof. Ferdinand Lot. Il préparait la défense de sa thèse doctorale sur Maître Eckart, laquelle avait été jugée très favorablement par les spécialistes, et sera éditée avec l'aide du Centre de la Recherche scientifique. V. Losskij avait pris également une part active à la vie théologique et ecclésiastique, et publié un essai très remarqué sur « La théologie mystique de l'Église d'Orient » (1944), qui rencontra un grand intérêt auprès des lecteurs occidentaux [1].

Grèce. — L'archevêché d'Athènes annonce que le diocèse a été divisé en 15 SECTIONS, chacune ayant à sa tête un doyen chargé de suivre de près le travail des prêtres et l'activité des églises : 124 dans Athènes, 31 au Pirée, 32 dans les environs [2].

L'archevêque d'Athènes demande à ses clercs non mariés d'apprendre les langues étrangères et d'étudier en vue de leurs grades, non seulement en théologie mais aussi, si possible, en droit ou en sciences économiques. La vie contemporaine exige que les prêtres soient formés pour répondre à tous les aspects de leur activité [3].

Par son encyclique n° 933 du 26 novembre, le Saint-Synode a renouvelé son INTERDICTION aux clercs d'exercer leur droit de vote, droit qui leur avait été accordé par le parlement en 1954. Cette interdiction va certainement susciter une tempête de protestations dans les milieux voués au relèvement du clergé orthodoxe [4].

La présence de la moitié de la hiérarchie orthodoxe grecque à un sacre épiscopal à Athènes ayant provoqué, de la part de bons chrétiens, des observations peu favorables, le Saint-Synode demande fraternellement aux métropolites de regagner leur siège sans s'attarder dans la capitale [5].

1. Cfr *RM* 13 février.
2. Cfr *En* 1er décembre.
3. *Ibid.* Tout en approuvant cette mesure *En* fait remarquer que cette formation scientifique ne peut être utile que si les sujets possèdent déjà les qualités spirituelles et morales nécessaires. Ce ne serait pas toujours le cas (30 déc.).
4. En effet, cfr *En* janvier, *Qu'on ignore l'encyclique.*
5. Encyclique N° 936, 28 nov. Cfr commentaire dans *An* janvier.

Le 17 décembre, fut clôturée la première session du séminaire pour confesseurs dans le couvent de Penteli [1].

Dans une lettre pastorale datée du 26 nov., l'archevêque insiste sur la célébration très digne des sacrements de baptême et de mariage. Il exige que ces cérémonies ne durent pas moins d'une heure, et pour éviter tout encombrement, une note supplémentaire détermine qu'au cours d'une seule journée le nombre de ces fonctions ne doit pas être supérieur à huit. — Une autre lettre du 3 déc. rappelle que la confession sacramentelle doit se faire personnellement. Les confessions et absolutions épistolaires, qui auraient tendance à se multiplier, doivent cesser.

A l'occasion du nouvel an, le roi des Hellènes a honoré l'archevêque d'Athènes de la Grande-Croix de l'Ordre de Georges Ier [2].

Les 13-14 janvier, le card. SPELLMAN, revenant, par la voie des airs, de l'Extrême-Orient, a fait escale à Athènes. Reçu par le Roi et la Reine, il a donné 5.000 dollars pour les œuvres charitables de la Reine. Il a discuté la question de Chypre avec l'archevêque MAKARIOS. Il a été honoré d'une réception de la part des catholiques de la capitale [3].

Au début de décembre, l'archevêque d'Athènes et l'ambassadeur soviétique en cette ville ont échangé des visites [4].

EV de janvier donne en deux pages un excellent résumé de l'histoire du mouvement PALÉOÏMÉROLOGITE (vieux-calendriste), écrit du point de vue de l'Église officielle.

Le métropolite de Thèbes et Levadeia, Mgr POLYCARPE, ayant démissionné pour raison de santé, le métropolite de Paramythie, Mgr DOROTHÉE, a été transféré à Thèbes. Pour le remplacer, le Saint-Synode a élu, le 11 décembre, l'archimandrite Tite MATTHAIAKIS au siège de Paramythie, Philiates et Giromirion.

Jérusalem. — Le nouveau chef de la mission de l'Église russe (patriarcale) en Israël, le Père NIKODIM, a été élevé au

1. Cfr *E* 20 déc.
2. *Id.* 1er janvier.
3. Cfr *Kth* 14/15 janvier, *K* 15 et 22 janvier.
4. Cfr *E* 20 déc.

rang d'archimandrite en la cathédrale russe de Jérusalem. Il succède à l'archimandrite PIMEN qui est retourné en URSS.

Le 6 janvier, a eu lieu le sacre du Rt. Rev. NAJIB CUB'AIN, premier évêque du nouveau diocèse anglican de Jordanie, Liban et Syrie. Le service fut accompli en arabe par l'archevêque A. C. MACINNES, intronisé lui-même en août dernier comme archevêque anglican dans Jérusalem [1].

Nigéria. — Du 10 au 20 janvier, a siégé à IBADAN (Nigéria), la PREMIÈRE CONFÉRENCE ŒCUMÉNIQUE ET PAN-AFRICAINE qui ait jamais eu lieu. Son thème fut *L'Église dans une Afrique en pleine évolution*. Plus des deux tiers des 200 délégués furent des Africains, tandis que des dirigeants du Conseil international des Missions ont représenté une dizaine d'autres pays du monde entier. Le premier ministre OBAFENI AWOLOWO, du Nigéria occidental, envoya un message de bienvenue, dans lequel il disait : « Plus que jamais, depuis le temps des apôtres, le monde d'aujourd'hui a un intense besoin d'une Église chrétienne unie et bien organisée, et dont les fidèles soient disciplinés et dévoués et les pasteurs courageux et inspirés ». Devant la détresse d'un monde divisé, le ministre exprimait sa confiance dans la force des 750 millions de chrétiens pour remonter le courant des affaires de ce monde. Le Conseil œcuménique des Églises était également présent en la personne de certains de ses dirigeants. Dans le MESSAGE que la Conférence a rédigé avant de clore sa session, nous lisons :

« Rénnis dans un continent où de graves événements se préparent, nous rendons grâces à Dieu de ce que l'Église chrétienne ait pu y prendre racine. Nous savons bien que des millions d'êtres humains n'ont pas encore entendu l'Évangile, et nous acceptons le défi de leur évangélisation dans chacun de nos territoires, et cela très spécialement en face des dangers du matérialisme et de la sécularisation. Si cette expérience de notre unité a été riche et profonde, nous nous humilions des multiples divisions qui nous ont empêchés de rendre parfaitement témoignage de notre unité en Christ, mais nous voulons, avec son aide, rendre ce témoignage...

1. Cfr *Chronique* 1957, p. 435.

Le continent africain assistera à des événements et des changements sans pareil au cours de la fin de ce siècle. Nous prions pour que l'Église chrétienne en Afrique joue le rôle de champion, de maître, de conseiller et de berger des peuples durant ces années cruciales ».

Un comité de continuation a été institué, comprenant Sir Francis IBIAM, président du conseil chrétien du Nigéria, l'écrivain sud-africain Alan PATON et le Dr. George CARFENTER, secrétaire pour l'Afrique du CIM [1].

Suède. — Le remous qui a suivi le rejet par le synode de l'Église luthérienne de Suède, de la motion qui aurait ouvert aux femmes l'accès du ministère pastoral [2], semble évoluer en une crise grave au sein de l'Église suédoise, et dans ses relations avec l'État. Le gouvernement a ignoré le vote du synode et a déposé le 15 janvier un projet de loi qui, s'il est accepté, admettra les femmes à l'ordination. Le synode dispose à présent encore du *veto* pour tous les projets de loi concernant l'Église. Mais on parle déjà d'abolir ce droit, ce qui rendrait la question des relations entre l'Église et l'État extrêmement critique.

La première paroisse ORTHODOXE FINLANDAISE en territoire suédois s'est formée dans la ville industrielle de BORAS, où se sont réfugiés quelque deux mille orthodoxes de la Carélie du sud. Cette communauté fera partie de la juridiction de l'archevêque finlandais orthodoxe Mgr HERMAN, d'Helsinki [3].

Syrie. — L'archevêque jacobite de Beyrouth, Mar SEVERIOS JAKOVOS, a été élu patriarche des jacobites de Syrie et de l'Inde méridionale. Il succède à Mgr Éphrem Barsaum, décédé le 23 juin dernier à Homs, à l'âge de 72 ans. Le nouveau patriarche, né en 1912 à Bartelli (Irak) a été intronisé à Homs le dimanche 27 octobre [4].

1. Cfr *SŒPI* 24 janvier.
2. Cfr *Chronique* 1957, p. 436.
3. *SŒPI* 14 février.
4. Cfr la note biographique sur les deux patriarches, dans *Het christelijke Oosten en Hereniging*, janvier 1958, pp. 206-210.

Yougoslavie. — Pour la première fois, le patriarche orthodoxe VIKENTIJE a pris part à une cérémonie publique organisée à Belgrade par l'Association des prêtres orthodoxes placée sous l'égide du gouvernement yougoslave. A cette cérémonie, marquant le XVe anniversaire de l'association, prirent part également d'autres évêques serbes, et des fonctionnaires du gouvernement [1].

Relations interorthodoxes. — Le patriarche d'Antioche, S. B. ALEXANDRE III a décoré l'archevêque d'Athènes, S. B. Mgr THEOKLITOS, de la Grande-Croix des Saints Princes des Apôtres Pierre et Paul [2]. Le 16 novembre, S. B. le patriarche d'Antioche a regagné Damas après un séjour d'un mois environ en URSS. Sur son chemin de retour, il était du 12 au 15 novembre, l'hôte de l'Église orthodoxe bulgare [3].

Le *Glasnik* (Belgrade) de novembre, relate en détail la visite du patriarche ALEXIS de Moscou à l'Église orthodoxe serbe, visite qui eut lieu du 11 au 31 octobre 1957.

ŽMP no 10 (octobre) décrit le SÉJOUR du patriarche ALEXIS en BULGARIE du 10 au 23 septembre, à l'occasion du 80e anniversaire de la guerre de libération (1877-1878). Dans une session spéciale du synode de l'Église orthodoxe bulgare, le patriarche CYRILLE a célébré par un discours la longue amitié entre les deux Églises. Le patriarche a souligné la nécessité de resserrer les relations entre toutes les Églises orthodoxes-sœurs. « Ces relations ne doivent pas seulement s'exprimer dans des salutations protocolaires et dans des signes de déférence et de respect en diverses occasions. Il faut qu'elles soient effectives, et englobent les problèmes généraux de la vie orthodoxe. Cela contribuerait en une large mesure à écarter les malentendus qui ont existé et continuent d'exister, entre quelques-unes des Églises orthodoxes ». Le patriarche mentionne à ce propos la question des monastères de l'Athos qui se meurent faute de recrutement, étant donné que les efforts déployés par l'Église russe auprès du Trône

1. *SŒPI* 20 déc.
2. Cfr *E* 1er janvier.
3. *Cŭrkoven Vestnik* (Sofia) du 28 nov. est en grande partie consacré à cette visite.

œcuménique pour y envoyer des moines sont restés sans résultat (p. 66).

Le R. P. ALEXANDRE SCHMEMANN consacre l'éditorial du *St. Vladimir's Seminary Quarterly* (New-York) d'octobre au thème de l'*Unité de l'Orthodoxie* : Est-il besoin d'insister sur l'unité de l'Orthodoxie ? Les Églises orthodoxes, les communautés et les croyants individuels ne sont-ils pas tous *un* dans l'Orthodoxie ? L'A. souligne que, malgré la réponse positive qu'on donne en général avec emphase à cette question, surtout dans les descriptions de l'Orthodoxie à l'usage des non-orthodoxes, en fait l'Église orthodoxe empirique, vivante, *est divisée*. Elle est divisée si l'on mesure son unité à la définition de l'Église, selon saint Ignace d'Antioche, comme une unité dans la foi et la charité. Car l'unité de l'Église n'est pas seulement l'expression religieuse d'une unité naturelle, nationale, psychologique, raciale ou idéologique. L'A. illustre « le manque tragique d'unité » parmi les Orthodoxes par la situation de l'Orthodoxie en Amérique, qui serait « un reflet adéquat de sa situation partout dans le monde ». « Dans un seul territoire, dans les mêmes villes, une douzaine de juridictions orthodoxes coexistent, pour nulle autre raison que celle de leur origine nationale » : « cette pluralité juridictionnelle contredit manifestement les principes fondamentaux de l'ecclésiologie orthodoxe, et révèle le fait que pour nous le principe d'unité n'est pas dans la vie nouvelle du Christ, mais dans la nature, dans le vieil Adam en nous ». A l'intérieur de chaque juridiction, il y a encore les divisions au niveau paroissial, et ainsi de suite. « On ne peut s'esquiver devant le fait pénible de la division, et aucune sanction ecclésiastique ne réduira au silence les voix qui nous rappellent l'unité de l'Orthodoxie. Nous devons repenser l'ensemble de notre vie, nos structures organiques et canoniques à la lumière de cette exigence foncière de l'unité ». L'A. ajoute que tout cela n'est pas à envisager avant tout sous un angle pragmatique, en vue d'une plus grande puissance et efficience. Il s'agit d'une unité désintéressée et pure dans le Christ, comme reflet et accomplissement en nous de l'unité même de la Sainte Trinité.

Relations interconfessionnelles.

GÉNÉRALITÉS. LA SEMAINE DE PRIÈRES POUR L'UNITÉ CHRÉTIENNE (18-25 janvier) est en train de devenir un véritable « lieu œcuménique ». Cette année, on a commémoré l'initiative que prirent, voici CINQUANTE ANS, deux prêtres anglicans, Spencer JONES et Lewis Thomas WATTSON. Le livre que le R. P. M. Villain a consacré à l'Abbé Couturier a beaucoup contribué, dans ces derniers temps, à faire connaître l'histoire et l'évolution de cette semaine, et à en faire aimer la pratique. Le pasteur Roger MEHL, président de la commission d'études œcuméniques de la Fédération protestante de France, a donné, dans *Le Monde* du 17 janvier, son appréciation sur l'élargissement que l'Abbé Couturier a donné à la Semaine en appelant tous les chrétiens à prier pour l'unité « telle que le Seigneur la veut et par les moyens qu'il voudra ». « Elle (cette formule), ajoutait-il, est déjà une victoire sur la désunion des chrétiens »[1].

Si l'ancienne manière est loin d'être éliminée et ne pourrait l'être, il faut dire qu'elle a beaucoup gagné en profondeur par la voie de « l'émulation spirituelle ». *SŒPI* du 31 janvier parle des plaintes qui ont été exprimées de-ci de-là aux États-Unis et en Europe au sujet des prières d'intercession proposées par l'Église catholique romaine pour l'octave de l'unité, prières qui encourageraient le prosélytisme parmi les chrétiens non romains. *The Lutheran Herald*, organe de l'Église luthérienne évangélique d'Amérique, publie sans commentaires les sujets de prières approuvés pour l'Octave catholique romaine de l'Unité, à côté de l'intercession journalière proposé par le Conseil œcumé-

1. Le professeur MEHL a publié récemment un livre : *Du Catholicisme romain. Approche et Interprétation* (Cahiers Théologiques 40, Delachaux et Niestlé S. A. 1957). Voici comment l'A. définit son intention : il « s'est attaché essentiellement à dégager les structures et les normes de la réflexion théologique du catholicisme, il s'est efforcé de les comprendre, de les faire comprendre et de mettre en évidence les grandes lignes de rupture entre Rome et la Réforme. Il a conçu son travail comme un moment de la réflexion œcuménique, comme un instrument du dialogue nécessaire entre protestants et catholiques. Il a voulu écarter certaines équivoques qui surchargent ce dialogue et masquent les oppositions décisives ». — Volonté de dialogue d'autant plns appréciable que les positions doctrinales de l'A. apparaissent ici peu ouvertes à celles de la théologie catholique

nique des Églises. L'intercession catholique comporte des prières demandant que «les luthériens et les réformés d'Europe trouvent le chemin qui les ramènera à la Sainte Église» et que « les chrétiens d'Amérique s'unissent dans la communion de l'Église de Rome».

Une LETTRE PASTORALE DE S. EXC. Mgr CHARRIÈRE, évêque de Lausanne Genève et Fribourg, publiée au moment de la semaine de janvier, contenait, tout en légitimant cette attitude, des remarques qui tranchent cependant sur l'apologétique traditionnelle. En voici quelques extraits :

« Quel tort irréparable est fait au christianisme quand ceux qui viennent l'annoncer aux nations se reconnaissent divisés entre eux ! Comment verraient-elles son unité ? On leur présente les grandes formations religieuses du catholicisme, de l'orthodoxie, de l'anglicanisme, du protestantisme, et il y a en outre le désarroi causé par les sectes. Gandhi disait que le seul vrai mal qui est fait à une religion, à l'hindouïsme, à l'islam, au christianisme, lui vient, non de ses adversaires, mais du scandale que peuvent causer ses propres disciples. Faudra-t-il donc que, pour parer à un tel scandale, les chrétiens s'unissent à tout prix ? Comment pourraient-ils le faire ?

« A cette question, il y a parmi ceux qui font profession de christianisme — et nous ne songeons ici qu'à ceux qui croient à la divinité du Christ — deux réponses typiquement différentes.

« Les uns pensent que le Christ a fondé une Église divine. Mais le péché des hommes est survenu. Les hommes ont divisé cette indivisible Église. Ils l'ont mise en morceaux. Ils se sont disputé ses richesses et les ont emportées chacun de son côté. En sorte qu'à la place de l' «Église du Christ», nous avons aujourd'hui des « Églises chrétiennes », c'est-à-dire des Églises qui sont également désunies entre elles, également séparées entre elles les unes des autres. Dès lors la voie à suivre est claire. Elle est de remonter la pente qui a été descendue. Elle ne saurait être, pour aucune de ces Églises, d'inviter les autres à la rejoindre. Elle est, pour toutes également, de s'humilier, de se purifier de leur péché, de se mettre en marche pour se rejoindre en un point qui est en avant, au-delà et au-dessus de chacune d'elles. Toutes détiennent encore des valeurs chrétiennes, mais ne représentent que des tronçons de l'Église divine. Toutes ont à se dépasser, à surmonter leurs différences, à s'efforcer de recomposer, avant que le monde ne périsse, que l'histoire humaine ne s'achève et qu'il ne soit trop tard, la véritable Église du Christ. Voilà

comment il faudrait entendre le « qu'ils soient un, *ut sint unum* », le précepte du Sauveur sur l'unité.

Il va de soi qu'une telle conception de l'unité chrétienne ne peut être admise par un catholique. Le Christ est Dieu. Il est Maître du temps. Il a fondé une Église, son Église, qu'il a promis d'assister « tous les jours jusqu'à la fin du monde » (*Mt* fin), et « contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront pas » (*Mt* 16, 18). Dire que cette Église serait fragmentée, réduite à l'état de tronçons, ce serait faire mentir la prophétie du Christ ».

Après avoir rappelé aussi bien aux dissidents qu'aux catholiques la position nette de l'Église romaine, l'évêque ajoute :

« Qu'il y ait dans les Églises dissidentes des valeurs chrétiennes qui ont été conservées et qui constituent d'authentiques richesses spirituelles, l'Église catholique le sait. Elle se réjouit sans jalousie de tout bien, même produit hors de ses frontières, car ce bien n'est hors des frontières catholiques qu'en apparence ; en réalité il lui appartient invisiblement. Tout, en effet, n'est-il pas à nous qui sommes au Christ ? (*I Cor.* 3, 23). Elle ne s'attriste qu'à la pensée que ces valeurs chrétiennes sont encore entravées par les refus ou les erreurs avec lesquelles elles sont bloquées. Elle supplie pour qu'elles soient un jour désentravées, qu'elles puissent s'épanouir librement et coïncider tout à fait avec la vérité chrétienne intégrale. Elle espère ce retour en masse avec un ardent désir. Elle ne cesse de supplier son Seigneur et Sauveur de hâter cette heure de grâce, pour que prenne fin le scandale des divisions, et que le monde entier reconnaisse son Sauveur. Aussi longtemps qu'il n'en sera pas ainsi, il manquera quelque chose, il manquera même beaucoup à l'Église du Christ ».

Le terme « retour » employé plusieurs fois avec insistance et sans beaucoup d'explications au cours de la lettre, a été relevé avec déplaisir par la presse protestante, qui déclare ne pouvoir s'associer à la prière pour l'Unité ainsi présentée. Tout en faisant de nettes réserves en ce sens, le prof. Jaques Courvoisier, de l'Université de Genève, notait dans le *Journal de Genève* du 23 janvier que le ton de cette lettre n'était cependant pas un appel à une mise au pas ou un retour humiliant, mais à une marche sereine vers la vérité. *La Vie protestante* (Genève) du 24 janvier en citait de larges extraits et concluait : « Notre prière commune

se fonde sur l'assurance que Dieu est le Maître de notre avenir à tous. N'ouvrira-t-il pas un jour un chemin que personne ne discerne encore ? »[1]

Partout dans le monde des services religieux furent célébrés et des réunions eurent lieu durant la semaine. Aux ÉTATS-UNIS à un des cultes, Mgr LEONTIJ, chef de l'Église orthodoxe russe métropolitaine en Amérique, officia avec la participation d'une cinquantaine de membres du clergé épiscopalien, et des prêtres du clergé orthodoxe roumain, bulgare, syrien, serbe, grec et russe. Dans la cathédrale orthodoxe de Los Angeles, un service analogue a rassemblé 1.400 fidèles. En GRANDE-BRETAGNE, des services quotidiens eurent lieu à l'église néerlandaise de Londres, présidés successivement par des ministres réformés français, orthodoxe, serbe, arménien et anglican[2]. A Birmingham, deux mille auditeurs se sont pressés pour entendre l'Abbé bénédictin de Downside dom BUTLER, l'ancien supérieur de la communauté de la Résurrection, le R. P. R. E. RAYNES, et le Rév. Kenneth SLACK, secrétaire général du Conseil britannique des Églises. L'évêque anglican de Birmingham, ainsi que Mgr Francis DAVIS, vice-recteur d'Oscott, furent présents. Une pareille rencontre s'est tenue aussi à Londres[3]. L'archevêque Mgr GODFREY, de Westminster, a ouvert la Semaine par une prédication. La demande du texte des prières de Lyon a été si forte en Angleterre qu'elle a excédé les réserves.

Ce serait trop long d'énumérer ici ce qui s'est fait dans d'autres pays, en ALLEMAGNE (par ex. Paderborn, Berlin, les appels de Niederaltaich-Meittingen), en ITALIE, en FRANCE, en SUISSE, etc. Notons encore la séance de Liège, où le dimanche 15 janvier quatre orateurs prirent la parole pour parler de leur foi en Jésus-Christ. Ce furent le pasteur Serge LANNES, de Bruxelles, le Rév. P. MÉLIA, recteur de la paroisse orthodoxe géorgienne de Paris, le Rév. F. P. COLEMAN, secrétaire de la *Church Union* (Londres), et le Rév. P. RIQUET, S. J., ancien prédicateur de

1. Cfr *DC* 16 février, avec le texte complet de la lettre pastorale, col. 221-27.
2. Cfr *SŒPI* 31 janvier.
3. Cfr *Catholic Herald* 24 janvier ; *CT* 17 et 24 janvier.

Notre-Dame de Paris. Mgr VAN ZUYLEN, évêque auxiliaire de Liège, était venu assister à cette réunion, qui se clôtura par la prière commune du Pater. — Le P. RIQUET et le P. CONGAR ont donné à plusieurs endroits en Belgique des conférences sur le thème de l'Unité chrétienne.

Verbum Caro 1958, n° 45, est composé en vue de la semaine de prières pour l'unité des chrétiens. Quatre théologiens de différentes traditions y abordent des problèmes capitaux dans le dialogue œcuménique : Olivier CLÉMENT (Paris), *L'homme dans le monde* (Aperçus d'anthropologie orthodoxe) ; Edmond SCHLINK (Heidelberg), *La christologie de Chalcédoine dans le dialogue œcuménique* ; Gustave MARTELET (Lyon-Fourrière), *Le mystère du Corps et de l'Esprit dans le Christ ressuscité et dans l'Église* ; Jean-Louis LEUBA (Neuchâtel), *La tâche actuelle de la théologie protestante* (l'A., exposant les deux impasses de l'« actualisme théologique » — la barthienne et la bultmannienne — conclut à la nécessité d'une étude de la « tradition »). Suivent d'autres contributions de caractère liturgique et pastoral.

L'Éditorial d'ISTINA 1957, n° 3, est consacré au mot d'ordre œcuménique : *Que l'Église soit l'Église.*

La rubrique *Russie et Chrétienté* contient la suite de l'étude de Michel de TAUBE, *Nouvelles recherches sur l'histoire politique et religieuse de l'Europe Orientale à l'époque de la formation de l'État russe* (IXe et Xe siècles). Suit une LETTRE d'un prêtre orthodoxe en Union Soviétique sur la vie chrétienne en URSS. Sous le titre *Jugements sur les Églises d'Orient au XVIIe siècle*, le P. M.-J. LE GUILLOU, O. P., présente quelques aspects de la pensée de Richard Simon, sur les RAPPORTS ENTRE L'ÉGLISE LATINE ET LES ÉGLISES ORIENTALES. — La seconde moitié du fascicule (321-384) publie des documents en rapport avec les conversations récentes entre anglicans et presbytériens, introduits par une étude historique du P. Philibert M. ZOBEL, O. S. B., *Une étape nouvelle dans les relations entre anglicans et presbytériens.*

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* Après

le décès de Mgr Georges CALAVASSY [1], les PROFESSEURS de la Faculté de Théologie (orthodoxe) d'Athènes ont adressé à S. S. PIE XII la LETTRE qui suit :

Très Saint et Bienheureux Pape de « l'Ancienne Rome »,

La Faculté de théologie de l'Université nationale d'Athènes, en sa séance extraordinaire du 22 novembre, après un long échange de vues, a pris la décision d'adresser un fervent appel à Votre Sainteté, à propos de la très importante question suivante.

Votre Sainteté sait incontestablement quelle importance notre Église orthodoxe catholique et notre théologie donnent à l'unité de l'Église du Christ et comment elle prie avec ardeur, quotidiennement, pour que, après que les obstacles auraient été écartés, l'union des Églises du Christ puisse être réalisée (dans un lointain avenir), parce que, à n'en pas douter, au fait le plus tragique depuis la fondation de l'Église du Christ sur la terre qui est sa division, il doit être mis un terme.

Cette situation particulièrement triste est probablement la principale cause du fait que le christianisme, bien qu'il s'adresse, conformément aux paroles de son Divin Fondateur, à toutes les nations (*Mt* 28, 19) et soit la religion par excellence, ne représente pourtant, après environ deux mille ans, qu'à peine vingt-cinq pour cent de la population du globe.

Conséquemment, aujourd'hui plus encore que dans le passé, à cause de la néfaste division du monde, les paroles du Seigneur « pour que tous soient uns » (*Jean* 17, 21) revêtent une particulière importance. Ces mots constituent le commandement éternel de Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, adressé à tous ses fidèles, mais particulièrement aux chefs des Églises chrétiennes et aux « hommes éclairés » de l'Église, comme le bienheureux Clément de Rome disait aux Corinthiens, lorsqu'il écrivait à propos de l'unité de l'Église vers l'année 96.

S'appuyant sur cela, notre Faculté a pensé qu'aucun moyen ne doit être omis de la part des Églises et surtout par leurs chefs pour que tout obstacle qui se dresse entre les Églises soit écarté, afin que deviennent possibles leur rapprochement et leur collaboration, après que assurément les contacts préalables entre les théologiens des deux Églises antiques auraient préparé dans ce but le terrain par un effort durable et sincère.

1. Cfr *Chronique* 1957, pp. 423-24 ; et Prof. Dr. F. J. DE WAELE, *Een leven in dienst van de eenheidsgedachte : Mgr Georgios Chalavazis*, dans *Het Christelijk Oosten en Hereniging*, janvier, pp. 169-178.

Mais, en vérité, les efforts mêmes sont rendus vains à cause de sérieuses raisons, dont la plus grave est la suivante.

Mieux que tout autre votre Sage Autorité sait que, déjà à l'époque byzantine, mais plus particulièrement depuis les XVIe et XVIIIe siècles et depuis les débuts du siècle présent spécialement en Grèce, l'*ounia*, en tant qu'instrument de l'Église catholique romaine, a été considérée, sans le moindre doute, comme un grand obstacle entre les Églises. Il n'est pas nécessaire de faire sur ce point nn développement démonstratif, parce que notre Faculté n'a aucune intention polémique et n'est pas chargée, dans le présent et historique appel à Votre Sainteté, d'entrer dans le détail des discussions.

Notre Faculté de théologie, en partant de ces constatations :

1) que nos deux Églises prient le Seigneur pour leur rapprochement, leur collaboration et un jour leur union ;

2) que notre Orient orthodoxe-catholique considère l'*ounia* comme un grand obstacle à tout contact et à tout rapprochement des Églises, parce que celle-ci empoisonne les relations entre orthodoxes-catholiques et catholiques-romains ;

veut adresser un fervent appel à Votre Sainteté le Pape de « l'Ancienne Rome », afin que ce grand obstacle au rapprochement des Églises soit graduellement écarté, et notre Faculté de théologie considère comme une première mesure la non-nomination d'un successeur, après la mort de l'évêque du petit groupe des uniates en Grèce, Mons. Georges Calavassy de Théodoropolis.

En écrivant cela à Votre Sainteté et à Votre Béatitude, non sous contrainte, mais dans un esprit franchement chrétien, nous affirmons que nous n'agissons pas par esprit d'intolérance, mais tout au contraire dans un esprit d'authentique christianisme et de traditionnel catholicisme. Nous nous inspirons, en ce qui concerne l'unité de l'Église, de ce même esprit qui inspira Clément de Rome et Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne et Anicet de Rome (154), Irénée de Lyon et Victor de Rome (192) et aussi les illustres Pères de l'Église des Conciles œcuméniques. Cet esprit chrétien libéral que représenta parfaitement Grégoire le Théologien, esprit qui resplendit durant la grande période de la collaboration dans le Christ des deux esprits grec et romain dans l'ancienne Église indivisée et que formula d'une manière si classique Vincent de Lérins, nous inspire aujourd'hui. Ce même esprit ne fut nullement étranger aux idées du grand Photius et de Jean VIII de Rome.

Inspirés donc par ce traditionnel esprit catholique qui jaillit de Jérusalem, d'Antioche, de la Mission paulinienne et de Rome,

esprit de vraie charité, de paix, de respect mutuel des Églises, nous Vous adressons ce présent appel et nous voulons croire que le Vénérable et Sage Pontife de «l'Ancienne Rome» voudra y prêter une oreille favorable et voudra prendre les décisions salutaires appropriées.

Sur ce, nous terminons avec le respect dû à Votre Sainteté.

Le doyen : Gérasime Jean KONIDARIS. (Les autres signataires sont les professeurs BRATSIOTIS, VELLAS, PHILIPPIDIS, KARMIRIS, IOANNIDIS, BONIS et PHYTRAKIS) [1].

De tels textes — d'autres aussi, moins spectaculaires mais plus incisifs, peut-être, seraient à citer [2] — révèlent à nouveau un des aspects les plus pénibles de la rupture entre l'Orient et l'Occident chrétiens. Sans doute on peut croire que, pour bien des raisons, l'Église catholique ne fera pas siennes, sur ce problème, les vues des professeurs d'Athènes dans lesquelles tant de facteurs non théologiques tiennent place[3] . Telle est l'attitude de toute l'Orthodoxie en général vis-à-vis des catholiques de rite oriental, appelés par eux l'OUNIA. A les entendre, les uniates seraient, sinon des traîtres, du moins des victimes d'un prosélytisme déloyal. Un principe demeure cependant que, dans tout cela, l'Église catholique s'efforce de sauvegarder : c'est que l'Église du Christ est en soi supra-rituelle, et qu'elle ne peut s'identifier en aucune manière avec une forme de culte, ni de culture, raciale, nationale, particulière. Malgré les imperfections dans leurs réalisations concrètes, le catholique aime à voir dans l'existence des Églises orientales en communion avec Rome un appel de ce que l'appartenance à tel groupe ethnique ne doit pas entraîner dans une confession différente. Nous avouons d'autre part que le problème de l'uniatisme nous paraît terriblement complexe, bien plus complexe encore que maint écrivain orthodoxe ne semble le penser, et nous reconnaissons, comme *Irénikon* l'a toujours fait depuis ses débuts, que ce problème existe — ne fût-ce qu'historiquement — difficile, aigu. Des liens se sont créés, des âmes se sont formées envers lesquelles le souci pastoral de l'Église a des obligations graves qu'on ne

1. Cfr *Kth* 13 déc.
2. Cfr *En* 10 janvier ; *P* 1er janvier ; *EV*, déc. ; *Spitha*, déc.
3. En effet, nous venons d'apprendre qu'un nouvel évêque a été désigné, en la personne du R. P. Hyacinthe Gad.

peut méconnaître, — résultat souvent de situations politico-religieuses auxquelles on a dû faire face au cours des temps.

Notons la publication d'une CORRESPONDANCE que nous avons signalée en son temps, lors du 900e anniversaire de la séparation entre la chrétienté orientale et occidentale : BISHOP ATHENAGORAS KOKKINAKIS AND J. FRANCIS CARDINAL MCINTYRE, *Contemporary Eastern Orthodox and Roman Catholic Communications* : Correspondence in English and Greek. Saint Photius (Greek Orthodox Ministerial Association), San Francisco, 1957, 46 p.

Quelques articles :

C. J. DUMONT, O. P., *Le Catholicisme romain et les Églises orthodoxes*, dans *VUC*, janvier, pp. 1-5.

Henri DALMAIS, *La quête de Dieu dans l'Orient chrétien*, dans *Bulletin du Cercle Saint Jean-Baptiste*, janvier 1958, pp. 64-68.

P. VAN DER AALST, A. A., *Christus in de oosterse vroomheid*, dans *Het Christelijke Oosten en Hereniging*, juillet 1957, pp. 22-28.

Anglicans. — Le Rév. H. BRANDRETH, O. G. S., recteur de l'église anglicane St-Georges à Paris, termine son compte rendu sur l'ouvrage du P. Villain, *L'Abbé Paul Couturier*, en disant : « Paul Couturier voyait l'unité chrétienne avant tout comme un problème spirituel, et c'est pourquoi ce livre est si important. Une édition anglaise est d'une urgente nécessité, mais, si cela ne pouvait se réaliser à temps, la lecture de l'édition française paraît indispensable à chaque évêque anglican qui aura à s'occuper, en août prochain à Lambeth, de l'unité chrétienne » [1].

Il est curieux de trouver une réflexion semblable dans *The Church of England Newspaper* du 17 janvier, qui termine son éditorial (p. 6) sur la semaine de l'Unité comme suit : « Cette année, nous espérons que les évêques et les autres chefs de l'Église d'Angleterre prendront une part plus importante dans la semaine de prières qu'ils ne l'ont fait jusqu'à maintenant. Ils ne pourraient avoir de meilleur modèle que l'humble prêtre si effacé de Lyon, Paul Couturier, dont l'unique but fut que la volonté de Dieu soit suivie pour l'unité de ses enfants ».

1. Cfr *The International Review of Missions*, janvier, p. 98.

Protestants. — Mentionnons ici d'abord la célébration du 70° anniversaire de l'historien catholique Joseph LORTZ, qui, par ses études sur la Réforme, a contribué si largement à rasséréner les relations entre catholiques et protestants.

« Nous vivions, en effet, d'une image de Luther issue de ses adversaires du XVI[e] siècle, et où le réformateur était présenté comme un homme violent, sans scrupules et sans véritable profondeur religieuse, ni même théologique. Le Prof. Lortz a montré qu'on ne peut comprendre Luther — et le comprendre ou ne pas le comprendre, c'est la porte ouverte ou fermée à l'intelligence de la réforme — que si on le considère comme *homo religiosus*, un homme qui s'est trompé sans doute, qui hélas ! a divisé la chrétienté d'une manière humainement irrémédiable, mais qui est parti d'intentions religieuses profondes et même, Lortz n'hésite pas à le dire, d'une inspiration initiale catholique. C'est pour la primauté de la grâce qu'on trouve tout au long du missel et dans la tradition spirituelle chrétienne, que Luther est parti en guerre. Malheureusement, une mauvaise compréhension de l'accord entre la transcendance de Dieu et le don qu'il nous a fait dans l'Église, puis les outrances de la polémique, ont fait tourner en une contre-Église un mouvement qui ne voulait être, d'abord, qu'un renouveau dans l'Église » [1].

Au cours d'une brillante cérémonie dans les locaux de l'université de Mayence, en présence de Mgr STOHR, évêque du lieu, deux magnifiques volumes de *Mélanges* ont été offerts au jubilaire, auxquels ont collaboré 47 savants de différents pays, dont un bon nombre de protestants. Rappelons que le prof. Lortz est, depuis 1947, le directeur de la section religieuse de l'Institut pour l'Histoire européenne, dans les bâtiments de l'ancienne université de Mayence.

Pour la seconde fois déjà, du 6 au 9 décembre 1957 — la première rencontre avait eu lieu à Loccum au mois de mars précédant — des PUBLICISTES ÉVANGÉLIQUES ET CATHOLIQUES se sont rencontrés dans le but de préparer un terrain propice à un travail d'information religieuse objective et juste, qui tienne

1. Cfr *VUC* janvier, p. 8-9, *Le jubilé du Professeur Joseph Lortz* (signé Y. C.).

compte de la perspective historique et dogmatique des faits et des événements. Cette seconde réunion eut lieu à Dortmund. Y prirent la parole entre autres les professeurs Edmund SCHLINK de Heidelberg (év.) et Hermann VOLK de Münster (cath.), ainsi que le Dr. Albert BRANDENBURG, secrétaire de l'Institut J.-A. Möhler de Paderborn. S. Exc. Mgr L. JÄGER, archevêque de Paderborn, et l'évêque luthérien HALFMANN de Kiel assistèrent à la séance de clôture. Chacun parla aux nombreux publicistes présents (une centaine), du travail interconfessionnel en Allemagne [1].

Quelques articles :

Richard ECKSTEIN, *Protestantismus und Katholizismus*, dans *ELK*, 1er janvier.

Hans ASMUSSEN, *Über die Rechtfertigung*, *Ibid.*, 15 décembre.

Das Luthertum im ökumenischen Gespräch. Zwischen Rom und dem Weltrat der Kirchen, dans *HK*, décembre 19, pp. 146-151.

Otto KARRER, *Das Wort Gottes in der kirchlichen Verkündigung*, dans *Hochland*, février, pp. 201-217.

E. DUFF, S. J., *Der Weltkirchenrat*, dans *Stimmen der Zeit*, janvier, pp. 266-277.

Joaquín Maria ALONSO, CMF, *Karl Barth, un « criptocatólico » ?* dans *Revista Española de Teologia* (Madrid), juillet-septembre 1957, pp. 357-378. (Long exposé du livre de Hans KÜNG, pour conclure que K. Barth reste bien dans la ligne du protestantisme classique, condamné par le concile de Trente).

Pierre PETIT, *Actualités catholiques romaines : premier semestre 1957*, dans *Études théologiques et religieuses* (faculté protest. de Montpellier), 1957, n° 3, pp. 174-198.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — A l'occasion de la semaine de prières pour l'Unité, une LITURGIE SOLENNELLE GRECQUE a été célébrée à l'Institut de théologie orthodoxe de St-Serge à Paris, en la fête des Trois Docteurs de l'Église (12 février). Après la fin de la liturgie, un thé fraternel fut servi

1. Cfr *HK* janvier, p. 173. On y parle aussi d'un congrès interconfessionnel de sociologie religieuse qui réunissait le 2 nov. à Göttingen plus de 50 sociologues et théologiens. Thème : L'étude empirico-sociologique de la paroisse. Le dialogue s'est avéré très fructueux et on compte reprendre ces échanges de vues.

dans les salles de l'Institut. Parmi les personnalités présentes, notons l'ambassadeur de Grèce en France, le pasteur Marc BŒGNER, et le Rme P. DUMONT, O. P. Une délégation importante représentait la faculté protestante. Le Rév. H. R. T. BRANDRETH, recteur de l'église anglicane de Paris, annonça dans son allocution la présence d'une délégation orthodoxe du Patriarcat œcuménique à la Conférence de Lambeth en août prochain.

IKZ n° 4, 1957, est entièrement consacré au Congrès international vieux-catholique qui s'est tenu à RHEINFELDEN en Suisse du 19 au 23 septembre dernier. On y trouvera un RAPPORT du prof. B. SPULER sur la *Situation actuelle des Églises orthodoxes, leurs relations avec le monde œcuménique et avec les Églises anglicane et vieille-catholique* (pp. 263-280).

Le RAPPORT des conversations officielles entre l'Église d'Angleterre et le Patriarcat de Moscou vient de paraître ; *Anglo-Russian Theological Conference, Moscow, July* 1956, édité par H. M. WADDAMS (Faith Press).

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Une conférence tenue à BERLIN du 14 au 16 janvier, a réuni sous la présidence de l'évêque luthérien DIBELIUS, un des présidents du Conseil œcuménique des Églises, quelques dirigeants d'Églises d'Europe, afin de discuter de la possibilité d'une COLLABORATION EUROPÉENNE dans le cadre du Conseil œcuménique, collaboration déjà suggérée à Evanston (1954) et à New Haven (1957). Les problèmes communs aux Églises européennes dont la conférence s'est occupée, avant tout celui de la paix dans le monde et les questions que pose la transformation de la structure politique, sociale et économique de l'Europe, seront repris et traités dans une conférence ultérieure. Les préparatifs en sont confiés aux évêques DIBELIUS de Berlin et Hanns LILJE de Hanovre, ainsi qu'au Dr. Egbert EMMEN, secrétaire général du Synode réformé des Pays-Bas. Pour que ces problèmes soient traités sur une base plus large, on a émis l'espoir de voir collaborer les Églises orthodoxes, anglicanes et protestantes de l'Europe occidentale et orientale [1].

1. Cfr *SŒPI* 24 janvier.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Le fascicule de janvier de THE ECUMENICAL REVIEW consacre presque tous ses articles à des sujets de *Foi et Constitution* mais élaborés aux États-Unis, et où la théologie ne fut pas traitée *in vacuo* mais en liaison étroite avec les réalités sociales et psychologiques (p. 194). Trois concernent la conférence de Oberlin, Ohio (cfr Chronique 1957 pp. 378 et 446) : PAUL MINAER, *The Significance of the Oberlin Conference* ; JAS. J. MCCORD, *The Table of the Lord* (en abordant cette question on a voulu voir si les Églises en présence avaient suffisamment d'unité pour pouvoir faire une déclaration commune sur la présence active du Seigneur dans la Sainte Communion ; la réponse fut assez affirmative pour la foi mais pas pour l'ordre) ; *An Oberlin Anthology* réunissant par les soins du nouveau secrétaire de la Commission de Foi et Constitution, KEITH BRIDSTON, les travaux des comités locaux. Le quatrième article est de JOSEPH SITTLER (luthérien), *The Shape of the Church's Response in Worship*.

Suivent : BENJAMIN MORAES, *The Tremendous Importance of Ecumenism in Latin America* ; *Ecumenical Chronicle* donnant le Rapport de la Commission instituée par le YMCA pour étudier ses relations avec les Églises ; *Le World Council Diary* et la bibliographie, ainsi qu'une liste des livres reçus.

L'Assemblée du CONSEIL INTERNATIONAL DES MISSIONS (CIM) s'est réunie à Achimota (GHANA), du 28 décembre au 8 janvier. Elle avait surtout à délibérer sur l'éventuelle intégration du CIM dans le Conseil œcuménique (COE). Cette intégration a été acceptée en principe par 58 voix contre 7, après cinq sessions de discussion du projet. Le projet cherche à satisfaire à l'exigence de ne pas séparer les problèmes de la mission et de l'unité de l'Église. On se souvient que les Églises orthodoxes membres du COE, lors de la présentation du plan au Comité central à New Haven en été dernier, avaient exprimé leurs appréhensions de se voir engagées dans des activités d'évangélisation qu'elles n'approuvent pas. Le métropolite JACQUES de Malte affirma devant l'Assemblée de Ghana que les Églises orthodoxes soutiendraient le projet si la constitution du COE restait inchangée.

Il disait qu'elles souhaitent voir les missions étroitement liées à l'Église, mais non pas incorporées au COE. Au début de 1960, le comité mixte actuel des deux Conseils rédigera un projet de constitution du nouveau corps unifié. Après son approbation par les conseils membres du CIM, il sera envoyé au Conseil œcuménique pour être rendu effectif par la décision de la 3e Assemblée du Conseil œcuménique des Églises, qui, en raison de toutes ces préparations, n'aura pas lieu en 1960, mais un an plus tard (probablement à Ceylan).

Les délégués accueillirent favorablement l'annonce d'une étude sur la LIBERTÉ RELIGIEUSE, approuvée à New Haven par le Comité central du COE, et ils autorisèrent les responsables du CIM à y participer. L'assemblée a approuvé une résolution des Conseils d'Amérique latine suggérant l'établissement d'un secrétariat général pour toute l'Amérique latine, et, en attendant, recommanda la nomination d'un agent de liaison. Elle approuva également le projet d'une conférence générale pour l'Amérique latine, analogue à celle d'Asie orientale tenue à Prapat. La conférence est prévue pour 1959 ou 1960 [1].

Le COMITÉ EXÉCUTIF du Conseil œcuménique des Églises a siégé à Londres du 10 au 14 février.

Le 11 février, le Comité exécutif a accepté une suggestion du patriarcat russe de Moscou d'organiser une RENCONTRE entre les représentants du Conseil œcuménique et ceux du patriarcat. La réunion se tiendra en août de cette année. On se souvient de ce que les entretiens devaient se dérouler à Paris en janvier 1957, mais qu'ils furent différés alors à la demande du patriarcat de Moscou.

Le Dr. Visser 't Hooft a fait son rapport, passant en revue le travail effectué par le Conseil durant les six mois écoulés [2].

23 février 1958.

1. *Id.*, 17 janvier.
2. *Id.*, 14 février.

Notes et documents

Un revirement important dans l'exégèse luthérienne.

La note qu'*Irénikon* a consacrée dernièrement (4e trim. 1957, p. 457) au Congrès des « Quatre Évangiles » tenu à Oxford en septembre 1957, faisait remarquer que « l'allure générale des communications orientait la pensée dans un sens que d'aucuns s'étonnaient de devoir appeler plus conservateur que du temps de leurs professeurs fort libéraux en exégèse ». La percée la plus remarquable de cette tendance a été faite cette fois par des exégètes luthériens, et spécialement de l'école d'Uppsala, dont M. Riesenfeld a été le porte-parole dans sa conférence *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of « Formgeschichte »*. (Londres, Mowbray, 1957, in-8, 32 p.). Cette communication nous a parue digne d'être spécialement relevée.

Où faut-il chercher l'origine de nos Évangiles ? Ou encore : Qu'est-ce qui en a précédé l'élaboration ? Telle est la question à laquelle M. H. Riesenfeld a essayé de répondre en se basant sur les études néo-testamentaires les plus récentes, surtout celles des exégètes de son pays.

La *Formgeschichte* avait répondu jadis que les Évangiles avaient leur point de départ dans la prédication faite par l'Église primitive soit dans son expansion missionnaire *(kérygme)*, soit dans l'instruction catéchétique faite à l'intérieur de la communauté elle-même *(catéchèse)*, soit encore dans la controverse avec les juifs et les païens.

Tout en reconnaissant les mérites de la *Formgeschichte*, M. Riesenfeld juge qu'elle est allée trop loin en affirmant, par exemple, d'après *Actes* 10, 36-39 (Discours de Pierre chez Corneille) que l'Église primitive aurait elle-même donné naissance au contenu des Évangiles. Les données qui soutiendraient cette hypothèse feraient complètement défaut. De plus, n'est-ce pas beaucoup demander à la première génération chrétienne dont le niveau nous est révélé par la condition des Apôtres et des autres membres de la communauté, que d'avoir pu produire de telles œuvres ? Cela consti-

tuerait un fait vraiment miraculeux et incroyable dans l'histoire de la tradition évangélique.

M. Riesenfeld ne se contente pas toutefois de remarques générales ; il s'attaque à des points précis dans l'argumentation de la *Formgeschichte*. Au sujet de l'hypothèse de l'invention des miracles évangéliques sous l'influence des soi-disant thaumaturges du monde gréco-oriental, il fait remarquer que les miracles évangéliques sont des actions à fin symbolique, dont le symbolisme repose précisément snr un fondement vétéro-testamentaire et judaïque. En outre, un examen attentif des parallélismes de certains passages des Évangiles et des écrits apostoliques montre plutôt que ces derniers se présentent comme des allusions à des données que les premiers chrétiens connaissaient déjà par une autre source. Ce ne serait donc pas la catéchèse apostolique qui aurait donné naissance à la tradition évangélique définitive, mais plutôt le contraire.

Quelle est la solution proposée par M. Riesenfeld ? Il pose tout d'abord comme principe que la tradition évangélique appartient à une catégorie tout à fait *sui generis*. On peut toutefois lui trouver des analogies dans le milieu dans lequel elle s'est développée, du moins en ce qui concerne le côté formel du processus de la tradition et non directement son contenu. Il s'agit de la tradition « sacrée », transmise oralement (*māsar*, *παραδιδόναι*), et selon des lois fermement établies, par les maîtres *(rabbi)* à leurs disciples *(talmid)*, et qui serait incorporée dans la *mishna*. Un groupe bien déterminé en était porteur. La *Formgeschichte* ne semble pas avoir assez tenu compte de cette analogie entre la *παράδοσις* néo-testamentaire et la conception palestinienne de tradition. Le sens néo-testamentaire de *παραδιδόναι* apparaît assez clairement dans *I Cor.*, 11, 23-25 *(« j'ai reçu du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis »)*. « La façon dont Paul introduit ce fait montre bien que les paroles de la tradition étaient *sui generis* et en fait ne trouvaient pas leur place normale dans une lettre ». Or c'est précisément parce que Paul était d'une manière spéciale porteur de la tradition des paroles et des actes de Jésus, qu'il pouvait se considérer comme étant sur le même pied que les autres Apôtres, dont les obligations principales incluaient aussi le « service de la Parole de Dieu » (*Act.*, 6, 2). Nous trouvons d'ailleurs plusieurs termes techniques (« transmettre, ministres de la Parole, etc. ») réunis dans *Luc*, 1, 2. Les paroles et les actes du Christ sont eux-mêmes une « Parole sainte » comme la Parole de Dieu dans l'Ancien Testament, et dont la transmission a été confiée à des mandataires spéciaux. D'où l'importance, après la chute et

la mort de Judas Iscariote, de lui trouver un remplaçant « parmi ceux qui nous ont accompagnés tout le temps que le Seigneur Jésus a vécu parmi nous, depuis le baptême de Jean jusqu'au jour où il nous a été enlevé... » (*Act.*, 1, 21 sv.). Il y avait donc dans le christianisme primitif une tradition sacrée concernant Jésus. Mais où la chercher ? Comment la préciser ?

Une comparaison avec le style des discours prophétiques de l'Ancien Testament et avec le matériel rabbinique, suggère que cette tradition sacrée était « récitée ». Or, la connaissance la plus élémentaire du milieu palestinien nous amène à conclure que les paroles et les actes de Jésus ne furent pas improvisés, mais que tout ce qui fut dit ou transmis était déterminé par les lois strictes de la tradition sacrée.

Nous savons par le livre des Actes que les premiers chrétiens prenaient part au service synagogal et nous pouvons conclure qu'ils le faisaient par les prières et les lectures bibliques ; d'autre part, ils se rénnissaient dans les maisons pour la fraction du pain, pour la prière et l'enseignement des Apôtres (*Act.*, 2, 42). Ayant en vue cette participation au culte synagogal, il est naturel de considérer la catéchèse apostolique comme étant en premier lieu la narration des paroles et des actions de Jésus. Notons à ce propos que la première désignation de la tradition évangélique ne fut pas *εὐαγγέλιον* — ce mot importait en connotation l'appel missionnaire — mais bien *λόγος*, *ῥῆμα* et puis *λόγος θεοῦ*, termes qui correspondent aux noms courants, dans le judaïsme, pour désigner la sainte Écriture. Ce fait a dû contribuer au développement de la hiérarchie chrétienne, rendue nécessaire à cause de la croissance et de la multiplication des communautés ; il a dû amener aussi assez tôt la fixation par écrit de cette tradition.

Mais comment expliquer alors que déjà dans les premiers temps de l'Église cette tradition concernant Jésus possédât son caractère propre de « parole sacrée », à moins d'admettre — et c'est la thèse de l'auteur — que cette tradition dérive de Jésus lui-même ? Dans les Évangiles, Jésus nous est montré comme un maître qui instruit ses disciples. Il est dit très explicitement que Jésus leur apprit le *Pater* (*Luc*, 11, 1 ; *Mat.*, 6, 9). Certains sermons de Jésus semblent être formulés de façon à pouvoir être transmis, par exemple la parabole de la maison (*Mat.*, 7, 24-27). De même, après la traduction grecque de la tradition primitive, certaines paroles de Jésus ont été conservées en araméen, comme par exemple *Talitha koum* (*Marc*, 5, 41). La prédication de Jésus devant les foules était l'annonce

d'un secret divin (*μυστήριον*) dont Jésus expliquait le sens devant ses disciples seuls (cfr *Marc*, 4, 11).

On peut même se demander si la tradition concernant les actes de Jésus ne dérive pas — au moins en partie — de Jésus lui-même. Il semble avoir parlé à ses disciples de ses actes et de leur signification (p. ex. *Marc*, 8, 19-21, et *Mat.*, 11, 4). On a généralement considéré le verset de *Marc*, 14, 9 (le parfum répandu par la femme) : « En vérité je vous dis, partout où cet Évangile sera annoncé par le monde entier, on racontera ce qu'elle a fait, en mémoire d'elle », comme une addition datant des premiers temps de l'Église. Mais on peut se demander si l'idée exprimée ici est nécessairement incompatible avec la situation et l'intention de Jésus. L'institution de la Cène du Seigneur montre clairement que Jésus a compté avec une époque postérieure, allant de sa mort à la parousie. Le sacrement est voulu comme une action symbolique, dont la signification dérive de sa relation avec l'Église. Mais si Jésus a transmis des actes à l'Église, n'aurait-il pas aussi transmis un λόγος, déjà défini dans les grandes lignes ? Bien sûr, les Évangiles dans leur forme actuelle ne viennent pas de Jésus, mais les éléments essentiels de la christologie et de la morale que nous trouvons dans la tradition, ne viendraient-ils pas directement de lui ? L'essentiel de la tradition johannique, d'autre part, ne proviendrait-elle pas aussi des discours et des « méditations » que Jésus a tenus dans le cercle de ses disciples ? Cette vue n'est pas incompatible avec le développement assez long et complexe que cette tradition a subi.

En dernier ressort, la solution donnée à l'ensemble du problème de la tradition évangélique dépend de l'attitude adoptée par le chercheur envers la conscience messianique de Jésus. Si nous reconnaissons celle-ci, il nous semble normal que Jésus ait voulu parler à ses disciples comme étant le noyau de la future communauté eschatologique, de la signification de sa personne et des lois de la communauté messianique. Ces paroles transmises par Jésus auraient été ainsi à l'origine de la tradition le concernant.

Dans les manuels modernes de théologie néo-testamentaire, l'histoire de Jésus est considérée comme appartenant au judaïsme postérieur, et le début de la tradition évangélique est placé dans la communauté chrétienne primitive. Les considérations qui précèdent nous font au contraire regarder Jésus comme l'initiateur même de cette tradition. Nous parlons ainsi de l'*Évangile de Jésus-Christ* non seulement comme de l'Évangile concernant Jésus, mais venant de Jésus lui-même. La réponse de l'auteur à la question de l'origine

de la tradition évangélique est donc la suivante : Comme Messie et comme Docteur, Jésus est l'*objet* et le *sujet* de paroles « sacrées » qu'il a créées lui-même, et qu'il a confiées à ses disciples pour leur transmission ultérieure entre le moment de sa mort et sa parousie.

D. M. v. d. H.

Le premier jubilé de « Sources chrétiennes ».

A l'occasion de la parution du 50e volume de la collection d'écrits patristiques « Sources chrétiennes », une réception a eu lieu à Paris aux Éditions du Cerf, le 27 janvier dernier. Y prirent part S. Ém. le Cardinal Feltin, archevêque de Paris, et diverses personnalités du monde religieux et intellectuel. Ce fut l'occasion de rappeler le mérite de cette jeune collection qui, en quinze ans, a pu donner au public cultivé 50 volumes de traductions françaises munies le plus souvent du texte authentique et d'études critiques. Sur ces 50 volumes, 37 contiennent des œuvres des Pères grecs, 12 des Pères latins un d'un auteur syriaque. Dans les séries futures, sont aussi prévus des écrivains arabes. Rien que ces chiffres nous montrent l'intérêt que les directeurs de cette collcction portent à la patrologie orientale, grecque spécialement, laquelle est la source par excellence de l'ancienne littérature chrétienne.

Autre fait marquant : alors que les traductions d'œuvres choisies des Pères de l'Église se bornaient, en Occident du moins, depuis l'invention de l'imprimerie — à de très rares exceptions près — à des traités d'apologétique, de théologie, à la littérature spirituelle, épistolaire, oratoire ou ascétique, la collection « Sources chrétiennes » s'est appliquée aussi à la traduction des commentaires de l'Écriture. Signe des temps, et d'une époque où le goût de la lecture sacrée du texte même de la Bible et de la pensée patristique qui l'explique — ce qui est tout de même un des principaux caractères de cette littérature — a été subitement l'objet d'un renouveau extraordinaire. Il faut remonter aux traductions en latin faites au IVe siècle par saint Jérôme et par Rufin pour retrouver dans l'histoire un phénomène semblable.

Il y a un peu plus d'un siècle, le clergé français connut aussi une reviviscence de la littérature patristique. On voulait surtout alors remettre entre les mains du clergé des œuvres des Pères, et reprendre ainsi la tradition brisée par la Révolution. C'est ainsi qu'en un laps de temps très court (de 1829 à 1842), l'Abbé Caillau fit paraître

133 volumes de sa *Collectio selecta Sanctorum Ecclesiae Patrum*, édition qui ne faisait que reproduire en latin textes ou traductions déjà existantes d'auteurs latins, grecs et syriaques. C'est ainsi également que parut en moins de 25 ans, avec un souci encyclopédique étonnant, les 383 tomes des *Patrologies* latine et grecque de l'Abbé Migne, reproduisant toutes les éditions antérieures avec les introductions et les notes. Mais ces travaux, bien que précieux — le second surtout — n'avaient d'autre but que d'être des réimpressions pures et simples : ni préfaces ni annotations nouvelles de quelque importance, ni traduction française nouvelle. Les collections qui entreprirent des traductions — et il y en eut aussi à cette époque, — n'atteignirent pas de semblables chiffres, et surtout furent peu soignées. Ce que livre aujourd'hui « Sources chrétiennes », est un travail de mise à jour et d'adaptation, fait généralement avec beaucoup de soin et de science par des spécialistes, pour mettre entre les mains du public cultivé les œuvres les meilleures des Pères en une édition assimilable. Nous lisons dans une notice récemment publiée sur « Sources chrétiennes » : « On pourrait apporter un certain nombre de témoignages, provenant d'intellectuels agnostiques ou rationalistes, voire marxistes, qui lisent avec attention les volumes de la collection : elle met à leur portée sans se dérober aux plus sévères exigences scientifiques, des textes qui seraient difficilement accessibles, même à des hommes très cultivés et à des intellectuels, sans une traduction moderne, sans une introduction et des notes explicatives ».

De plus, bien que traduisant les textes en français, la collection « Sources chrétiennes » a un caractère international. « A une époque où la collaboration internationale est plus que jamais nécessaire, la collection S. ch. compte des collaborateurs non seulement en France, mais en Belgique, Hollande, Allemagne, dans les Pays scandinaves, en Angleterre, en Égypte, au Liban et en Syrie, aux États-Unis... Pour le même livre il lui arrive de réunir les efforts, par exemple d'nn Allemand qui établit le texte critique de l'ouvrage, d'un Professeur de Sorbonne qui le traduit, et d'un théologien de Lille qui l'annote et le commente ; ou encore d'un Russe orthodoxe, d'une Anglaise anglicane professeur d'Université et d'un jésuite français, ancien normalien ». Soulignons-en également le caractère œcuménique, toujours d'après la même notice : « Aussi les lecteurs de la Collection ne sont-ils pas exclusivement les catholiques, mais encore les orthodoxes (grecs, russes, orientaux). Il faut ajouter que les protestants eux-mêmes, dans leurs diverses confessions ; angli-

cane, luthérienne, calviniste s'y intéressent aussi de plus en plus nombreux ».

Le 50e volume de la collection : JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales*, texte grec, introduction, traduction et notes de A. Wenger, A. A. (in-12, 424 p.), est le résultat d'une découverte très importante faite au Mont-Athos en 1955 dans un manuscrit du XIe siècle, lors d'une visite que le P. Wenger nous raconte dans son introduction d'une manière si pittoresque et savoureuse, qu'il ne nous paraît pas déplacé d'en citer quelques lignes : « Nous étions à l'Athos depuis une dizaine de jours, dit-il, et nous avions visité les monastères de Koutloumousiou, Vatopédi, Iviron, sans résultat appréciable pour nos recherches. Dans l'après-midi du 4 octobre, tandis que je terminais dans des conditions précaires la collation de quelques manuscrits d'Iviron, mon compagnon se rendit au monastère de Stavronikita, situé à environ trois kilomètres, au nord d'Iviron, sur la côte septentrionale. Pour éviter la désagréable surprise que nous avions connue dans d'autres monastères, le Père voulut demander à l'avance quand et dans quelles conditions nous pourrions voir les manuscrits de la bibliothèque. Le proïstamène se montra d'abord réticent : les circonstances n'étaient pas favorables. Il fallait profiter des beaux jours d'octobre pour faire les vendanges, gauler les noix, cueillir les noisettes, descendre le bois de la montagne et l'embarquer pour Salonique avant les tempêtes de l'hiver, etc. Pour tous ces travaux le monastère ne comptait qu'une dizaine de moines vaillants et quelques domestiques. Néanmoins, le proïstamène qui était la charité même voulut bien nous sacrifier le lendemain pour rester avec nous et surveiller nos travaux.

Le 5 octobre, dès huit heures du matin, nous étions à pied d'œuvre. La bibliothèque de Stavronikita est installée dans une petite salle obscure et sans fenêtre, au rez-de-chaussée du bâtiment principal, à gauche de l'entrée. Les manuscrits sont rangés dans deux armoires : la plus grande renferme, dans un ordre relatif, les manuscrits en parchemin de grand format ; la deuxième contient les manuscrits plus récents, la plupart sur papier, et quelques livres imprimés, principalement des livres liturgiques, le tout entassé pêle-mêle. Avec une application méritoire, le proïstamène chercha les manuscrits que nous voulions consulter. J'avais noté d'après le catalogue de Lambros une douzaine de manuscrits de Chrysostome, la plupart fort anciens, et dont cet auteur ne donne qu'une description sommaire. J'avais été intrigué notamment par le codex 6, à peine signalé : *Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου ὁμιλίαι κδ' ὧν τελευταία κο-*

λοβή, 453 folios ; « Vingt-quatre homélies de Jean Chrysostome ; la dernière est mutilée ». J'avais peine à croire qu'un manuscrit si considérable ne renfermât que vingt-quatre homélies. Le moine me passa l'énorme volume, et nous conduisit dans une grande salle encombrée de mobilier. Lui-même s'installa avec nous, et tandis que le bon Père faisait le compte du bois expédié à Salonique, je me plongeai avec avidité dans l'imposant manuscrit... La première homélie du manuscrit de Stavronikita avait un incipit inconnu, la deuxième également. La troisième était un texte rarissime, connu dans une ancienne version latine, et recherché de ce fait, mais sans succès, dans l'original grec. Nouveaux également l'incipit des homélies 4-8. Puis venait une série de quinze homélies qui recouvrait une collection célèbre, appelée par Montfaucon les *undecim novae*, dont il a donné l'édition princeps, mais dont les savants avaient perdu depuis toute trace manuscrite. Je compris aussitôt que je tenais entre les mains un manuscrit précieux et que je venais de faire une découverte.

» Une rapide lecture de la première homélie me persuada vite que c'était de l'authentique Chrysostome. Toute la matinée fut occupée à faire une description détaillée du manuscrit. Lorsque, après inventaire, nous demandâmes au proïstamène l'autorisation de photographier le manuscrit, il refusa net. Comme il nous avait prévenu la veille, la déception fut moins vive ; après un séjour d'une dizaine de jours à la Sainte Montagne, nous avions déjà compris qu'il ne fallait pas, à l'Athos, considérer un premier refus comme définitif.... Le proïstamène de Stavronikita était venu lui-même à Karyès le dimanche 16 octobre, et le recteur de l'Athonias nous présenta à lui comme ses amis, et lui recommanda notre cause. Rendez-vous fut pris pour le mardi. Cette fois, le Père proïstamène voulut bien nous accorder l'autorisation de photographier le manuscrit. Il vint avec nous dans la salle d'honneur, lumineuse et aérienne, qui domine d'une hauteur de plus de cinquante mètres les flots, ce jour-là très agités, de la mer Égée.

» Je ne saurais remercier dignement ce vénérable supérieur du monastère athonite. En nous voyant photographier avec un empressement bien compréhensible son précieux manuscrit, il s'étonna de ce que les riches bibliothèques de Rome et de Paris n'eussent pas les textes que nous trouvions dans son humble monastère. Il était heureux visiblement de contribuer par sa libéralité à la gloire de l'Église d'Orient, dont nous venions une fois de plus chercher les trésors pour y trouver la lumière ».

Le bilan de la découverte, c'était bel et bien huit instructions catéchétiques inédites, adressées par saint Jean Chrysostome, alors qu'il était encore à Antioche, aux catéchumènes pour les préparer au baptême. Ces homélies sont remplies de renseignements précieux pour l'histoire de la liturgie antiochienne, et leur découverte marquera dans le monde des patrologues et des liturgistes. Vraiment, on ne pouvait souhaiter mieux pour le premier volume jubilaire de « Sources chrétiennes ».

D. O. R.

La Conférence de Lambeth 1958.

A l'occasion de la conférence de Lambeth de 1958 le Right Rev. R. W. Stopford, évêque anglican de Peterborough et secrétaire épiscopal de la conférence de cette année, consacre une notice, dans l'*Official Year-Book of the Church of England 1958*, à l'origine, la croissance et la signification de cette assemblée.

La première conférence a été convoquée en 1867 ; depuis lors on les a réunies environ tous les dix ans. C'est l'archevêque de Cantorbéry qui y convoque les autres membres de l'épiscopat anglican. Ceux-ci y communiquent les uns aux autres les fruits de leur expérience personnelle et les difficultés propres à leur diocèse; ils y demandent conseil les uns aux autres. Notons que les résolutions de la conférence de Lambeth n'ont pas force de loi ; ce sont plutôt des propositions que chaque évêque est libre d'appliquer ou non dans son diocèse. La dernière conférence a eu lieu en 1948 ; le sujet traité était alors : *La doctrine chrétienne de l'homme ;* l'Assemblée condamna toute discrimination raciale, et insista sur l'importance de la personnalité et de la liberté.

Qnant à la conférence de cette année, l'évêque de Peterborough déclare : « *L'unité de l'Église et l'Église universelle* est un sujet qui, sons des formes variées, figure maintenant le plus souvent à l'ordre du jour. On prendra en considération deux nouveaux schémas de réunion, qui tous les deux, — et c'est là un fait assez significatif, — ont été présentés par l'Église de l'Inde, du Pakistan, de Birmanie et du Ceylan, le premier pour Ceylan et le second pour l'Inde du Nord et le Pakistan ! De plus, *L'Église et l'ensemble du Mouvement œcuménique*, et *Les relations avec les Églises particulières*, seront discutés également.

» Un autre point qui apparaît à bon droit dans la plupart des ordres du jour de la conférence de Lambeth, est *Le progrès dans la commu-*

nion anglicane. Cette question sera étudiée sous trois grandes rubriques : 1° L'appel missionnaire contemporain et les moyens du progrès ; 2° Le *Book of Common Prayer* (on discutera des principes de révision et on consacrera une attention spéciale à la reconnaissance de saints locaux et serviteurs de Dieu) ; 3° Les formes du ministère (y comprises les formes supplémentaires) et leur recrutement. Chacun de ces sujets est manifestement de la plus grande importance pour l'Église d'Angleterre, ainsi que pour l'ensemble de la Communion anglicane.

» Les deux autres sujets mis à l'ordre du jour sont de nature plus générale : *La Pacification des conflits entre et à l'intérieur même des nations*, et *La Famille dans la société moderne*. Quant à la première question, on peut s'attendre à ce que les conflits inter-raciaux y soient discutés en détail : les précédentes conférences de Lambeth ont été très claires dans leur condamnation de la discrimination raciale. Comment le second de ces sujets — la famille — sera traité, il est trop tôt pour le dire, mais il est aisé de prévoir qu'on discutera les problèmes qui résultent de la surpopulation et dont l'examen a été demandé par plusieurs provinces. En outre, un peu partout dans le monde, des pressions sociales se développent qui menacent de nuire à la vie de famille comme centre de sécurité et de foi religieuse. L'opération *Firm Faith* a concentré l'attention dans l'Église d'Angleterre sur ce point durant les douze derniers mois.

» Il peut être intéressant de décrire brièvement comment la conférence de Lambeth se déroule. L'ordre du jour étant fixé, on l'envoie à tous les évêques, accompagné d'une invitation à la conférence. En même temps les métropolitains sont invités à envoyer des rapports sur les sujets figurant à l'ordre du jour, ou des rapports généraux sur les problèmes de leurs propres provinces. Ces rapports sont envoyés au moment opportun aux évêques avant que ceux-ci ne se rendent à Lambeth, et certains parmi eux sont publiés en vue d'une lecture générale. Les évêques se rencontrent d'abord en conférence plénière, et ensuite, pour un temps considérable, dans les cinq commissions correspondant aux points de l'ordre du jour. Dans certains cas, des sous-commissions sont constituées pour traiter des différents aspects de la question. La dernière période de la conférence se passe en assemblée plénière, pour examiner les rapports des commissions et pour discuter les résolutions de l'ensemble de la conférence. Habituellement la conférence émet un « Message au Monde », lequel résume les conclusions principales. Ce dernier est publié, avec les résolutions et les rapports des commissions, le plus

tôt possible après la fin de la conférence. Toutes les procédures de la conférence de Lambeth sont strictement confidentielles ».

Primauté et Épiscopat.

Sous le titre : *Primauté et Episcopat, Considérations générales sur les principes constitutionnels de l'Église*, le R. P. Karl Rahner, S. J., a publié dans le fascicule de février 1958 de la revue *Stimmen der Zeit* (pp. 321-336) une étude très remarquable sur l'Épiscopat dans l'Église, qui, bien qu'elle se place surtout ici au point de vue de la théologie occidentale, soulève néanmoins des problèmes posés récemment par plusieurs théologiens orthodoxes, et mérite d'être rapportée ici. Nous en résumons et traduisons les principaux passages.

Après avoir circonscrit son sujet et rappelé que, d'après le *Concile du Vatican*, la Primauté du Souverain Pontife comporte de droit divin une juridiction épiscopale, immédiate, ordinaire et générale sur l'Église entière et sur les évêques, il expose la notion catholique de l'épiscopat, qui comporte elle aussi une juridiction épiscopale entière, immédiate, et ordinaire sur un territoire déterminé de l'Église.

Le concile du Vatican n'a pas fait la délimitation du pouvoir entre le Pape et les évêques ; il faut donc se contenter de considérations découlant des deux conceptions dogmatiques rappelées.

Bien qu'on dise que la constitution de l'Église est monarchique, il faut apporter des précisions à cette affirmation. Tout d'abord le pouvoir du pape n'est pas héréditaire, ce qui laisse une plus grande place à l'élément charismatique et à la possibilité d'un continuel renouveau. Ensuite, ce pouvoir n'est pas absolu, d'où le pape n'est pas à proprement parler un monarque dans l'Église : le concile du Vatican et le CIC n'emploient du reste pas ce terme. De plus, l'épiscopat, étant de droit divin, n'est pas simplement l'organe exécutif du Souverain Pontife, en sorte que celui-ci pourrait éventuellement l'abolir à sa guise. Les évêques, tout en recevant, comme personnes physiques, leur pouvoir du pape, n'en sont pas pour autant ses fonctionnaires : leur pouvoir n'est pas le pouvoir du pape partagé, mais, bien que subordonné à celui-ci, il en est différent et constitue un élément propre dans l'Église.

Cela vient de ce que l'Église locale n'est pas simplement un arrondissement administratif de l'Église totale. L'apparente complexité de leur relation réciproque, qui est sans parallèle dans une société territoriale naturelle, se révèle ainsi comme donnée avec le mystère surnaturel même de cette société *sui generis* qu'est l'Église.

Un diocèse est plus qu'un simple secteur ecclésiastique ; il est « Église » en tant que portant en soi la « multipotentialité » de l'Église totale, de telle manière que si, par impossible, l'Église totale venait à être réduite soudain à une seule communauté locale, son évêque légitime serait en même temps pape ; et en cette communauté, comparable au « reste » d'Israël, se produirait tout ce qui peut se produire dans l'Église entière, principalement, nous le verrons, par son culte eucharistique.

« Qu'est-ce que l'Église en tant que fondée par le Christ pour tous les peuples et pour tous les hommes ? Nous pensons aujourd'hui au premier abord à une *societas perfecta*, à un organisme avec ses fonctions hiérarchiquement ordonnées, comprenant un grand nombre d'hommes qui, sous certaines conditions, acquièrent la qualité de membres dans ce corps social. C'est tout cela sans doute et cela est très important dans l'œuvre du salut. Cette société possède, comme d'autres sociétés, un mode d'existence juridique permanente et constante, même en admettant que cette Église, à certains moments, ne soit agissante ni dans ses autorités ni dans aucun de ses membres ; une société à base juridique subsiste autrement qu'une simple substance inerte. Mais on ne pourra nier que là où l'Église agit, où elle enseigne, confesse sa foi, prie, célèbre le saint sacrifice du Christ, etc., elle atteint un degré d'actualité supérieur à celui de son être permanent institutionnel. Elle est une société « visible » : en tant que telle, il lui est assigné de renouveler sans cesse, par les activités concrètes des hommes, sa réalité historique, palpable dans l'espace et dans le temps. Elle doit se manifester toujours à nouveau comme « événement ».

» Certes, ces événements, dispersés et particularisés dans le temps et l'espace, ne constituent pas comme tels une base toujours nouvelle de la réalité de l'Église. Un pareil actualisme, qui au fond nierait la constitution de l'Église, sa tradition, la succession apostolique et sa nature juridique de droit divin, est étranger à la théologie catholique de l'Église. Mais son état statique et sa continuité historique n'excluent pas que l'Église, toute permanente et stable qu'elle soit, doive redevenir sans cesse « événement », s'actualiser en des moments et en des endroits donnés. Elle doit faire en sorte que tout son être soit orienté en fonction de ces actualisations ». Elle le sera surtout en tant que communion des saints et vraie société. Évidemment, l'Église est aussi là où un seul mandataire de pleins pouvoirs, investi d'une fonction ecclésiastique de la part du Christ, agit en elle et sur elle. Mais l'actualisation et la « visi-

bilité » de l'Église seront d'autant plus grandes que les autres membres de l'Église auront une part active de collaboration.

Son actualisation suprême, l'Église la trouve constamment dans la présence terrestre, continuée parmi nous, du Verbe incarné. La célébration de l'Eucharistie est l'événement qui actualise le plus intensément l'Église, car c'est là que la nouvelle et éternelle Alliance, établie sur la Croix, acquiert pour nous la réalité la plus concrète et la plus tangible. Et c'est là qu'est scellée de la façon la plus réelle l'unité des fidèles avec le Christ et celle des fidèles entre eux. Anticipation sacramentelle du festin nuptial éternel au ciel, on voit déjà briller dans la solennité de ce culte la figure définitive et parfaite de la société des élus, issue du sacrifice de la Croix.

Or, le sacrifice eucharistique, en tant qu'acte sacramentel et cultuel, est nécessairement localisé. « L'Église, tout en étant de nature universelle et destinée à tous les hommes, est, en raison de son être le plus intime, assignée à une concrétisation locale. Ainsi l'Eucharistie, en tant qu'événement local, ne s'accomplit pas seulement *dans* l'Église ; l'Église elle-même devient vraiment, dans le sens le plus intense du terme, « événement » dans la célébration locale de l'Eucharistie. D'où en fin de compte, la communauté locale est appelée dans l'Écriture « *Ecclesia* », nom que possède aussi l'ensemble des croyants dispersés par le monde entier. Il n'est pas seulement vrai de dire : l'Eucharistie existe parce qu'il y a Église, mais aussi, si on l'interprète correctement, l'Église existe parce qu'il y a Eucharistie ». « L'Église locale ne résulte donc pas d'une division qui atomise l'espace de l'Église universelle, mais d'une concentration de l'Église en voie d'actualisation. Il semble bien que l'Église locale primitive ait été une Église « épiscopale », tandis que les *presbyteroi* (prêtres et curés) n'étaient pas d'abord ceux qui étaient nécessaires pour les nombreuses communautés particulières, mais le sénat collégial de l'évêque du lieu, de sorte que la communauté locale primitive ne contenait que des éléments d'institution divine : la communauté cultuelle du Seigneur avec un apôtre ou son successeur à sa tête ».

De tout cela, que s'ensuit-il pour la relation entre la primauté et l'épiscopat ? Le P. Rahner, en décrivant cette relation, se rapporte à la déclaration collective de l'épiscopat allemand de 1875, qui a été publiée ici-même (*Irénikon*, 1956, p. 143 sv. ; trad. fr. p. 131 sv.). Le pouvoir papal est, de droit divin, la garantie de l'unité de l'Église en tant que totalité des Églises locales. Mais précisément parce que l'Église doit se manifester comme Église locale, ainsi écrivirent les évêques allemands, « c'est en vertu de cette même institution

divine, sur laquelle repose la papauté, que l'épiscopat est établi. Celui-ci aussi a ses droits et ses devoirs en vertu de cette institution, donnée par Dieu même, que le pape n'a ni le droit ni le pouvoir de changer. C'est donc une erreur complète de croire ... que les évêques ne sont plus que les instruments du pape, et ses fonctionnaires sans responsabilité propre ». Ainsi quand l'évêque enseigne, il n'est pas simplement le porte-voix de l'Église universelle ou du pape, mais en lui se transmet le témoignage autorisé de la vérité révélée en vertu de sa fonction même.

Outre la structure hiérarchique de l'Église, il y a du reste encore une réalité proprement charismatique dans les relations entre les organes de la hiérarchie ecclésiastique elle-même. « Puisque et pour autant que les évêques ne sont pas seulement les délégués du pape en tel lieu et place, mais les délégués immédiats du Christ, ils y assurent la présence de l'Église totale et portent toujours une part de solidarité et de responsabilité de l'Église dispersée par le monde, et dont le pape est le représentant. Là, ils sont subordonnés au pape — ils doivent être en paix et en communion avec le siège apostolique —, mais ils ne sont pas pour autant les simples exécuteurs de sa volonté : ils sont aussi, pour recevoir les impulsions de l'Esprit, les antennes de la hiérarchie. L'Esprit réalise à travers eux tout ce qu'il veut mener à existence en tel point précis de l'Église, ainsi que, ce qu'occasionnellement il veut en ce point communiquer à l'Église tout entière : nouvelles conceptions, nouvelle vie, nouvelles œuvres chrétiennes à réaliser dans la vie privée comme dans la vie publique.

» Lorsque, dans ses initiatives individuelles, il demeure sous la motion de l'Esprit-Saint, l'évêque doit toujours s'assurer qu'il se tient dans l'unité, et être, au moins tacitement, en accord avec l'Église universelle, avec le pape. Mais il n'est pas seulement le simple exécutant des impulsions qui lui viennent du gouvernement suprême. De même qu'il est de droit divin, dans la mesure où il partage ce droit divin, — même s'il est, comme évêque particulier désigné pour tel ou tel siège par le pape, — ainsi il est pleinement, en vertu de sa charge, un organe officiel de cette impulsion immédiate de l'Esprit-Saint.

» Sans doute l'approbation du pape, et par lui de l'Église entière, est le critère qu'il est et reste effectivement un organe bien disposé sous la direction immédiate de l'Esprit-Saint. Mais ceci ne signifie pas que la part d'initiative de son action est uniquement l'exécution d'une impulsion qui lui viendrait des directives humaines de l'autorité suprême de l'Église. Le pape doit aussi, il est vrai, exercer

sur chaque évêque en particulier une autorité gouvernementale normale, permanente et officielle, car l'Église particulière est membre et partie — tout en étant davantage — de l'Église universelle. Aussi, chaque évêque est-il également un organe exécutif de l'autorité papale. Mais puisque son Église épiscopale est l'Église, en vertu de la présence mystérieuse de ce tout dans la partie — présence qui ne se trouve comme telle que dans l'Église — la réalité chrétienne et ecclésiale peut, par des impulsions venant directement d'en haut, se manifester à lui et ensuite s'imposer par lui et, à travers son Église, à l'Église tout entière, sans que ces impulsions aient été transmises par les instances réglementaires des degrés supérieurs de la hiérarchie.

» La disponibilité à recevoir de semblables impulsions, qui oblige l'évêque en vertu de son ministère — et bien autrement qu'un laïc charismatique — est une haute charge et un devoir qui font de lui-même, subjectivement, plus qu'un simple fonctionnaire. Cette dépendance immédiate de l'Épiscopat vis-à-vis de Dieu et de son gouvernement, au cœur même de toute la dépendance « ordinaire » vis-à-vis de la papauté, peut paraître compliquée : elle se soustrait à une évaluation nette formulée juridiquement, et à une exacte délimitation des deux pouvoirs. Mais justement la complexité et l'enchevêtrement indéchiffrable de ces deux pouvoirs a son fondement dans l'essence même de l'Église qui est unique en son genre. En effet, c'est en partant de l'essence même de l'Église qu'apparaît comment la puissance inaliénable de l'évêque ne saurait être fixée par délimitation de pouvoirs épiscopaux qui échapperaient au pape, comme les gallicans et les fébroniens de tous les temps voudraient le faire. L'évêque possède ses pouvoirs propres parce que, en lui et en son Église, s'affirme toute l'Église, bien que le pape assume personnellement en plénitude les pouvoirs de l'Église totale.

» Or l'indivisibilité des pouvoirs en deux espèces de titulaijes — la main-mise du pape sur l'évêque n'étant pas juridiquement déterminable — signifie justement que l'évêque n'est pas simplement un fonctionnaire pontifical qui exécute des ordres. Et cela découle de la même raison qui établit la subordination de l'évêque vis-à-vis du pape : l'évêque lui est subordonné, en dernière analyse, non pas parce que l'évêché se présente comme un secteur de l'Église universelle, que l'évêque gouvernerait au nom de l'Église entière, mais parce que l'Église en sa totalité se montre présente dans son diocèse. Et ceci établit à la fois sa subordination et son autonomie. De la sorte, l'évêque lui aussi a une responsabilité pour l'Église totale. Non en ce qu'il dirige immédiatement l'Église universelle, ce qui

est réservé au pape seul, mais en ce qu'il se tient à la disposition de l'Église universelle, et en plus à la disposition de Dieu, de telle façon que ce qui se crée dans son diocèse reste en communion avec l'Église entière, mais aussi de telle façon que cela puisse devenir le point de départ d'une impulsion donnée par Dieu à l'Église universelle.

» De fait, nous voyons dans l'histoire de l'Église qu'il en fut toujours ainsi. Quand un Athanase, un Ambroise, un Augustin, un Ketteler (le champion de la doctrine sociale de l'Église), un cardinal Suhard et beaucoup d'autres, tous excellents évêques de leurs diocèses particuliers, ont été d'une valeur irremplaçable pour l'Église entière, cette qualité supérieure de leur personnalité venait non seulement d'eux comme individus privés (grand théologien, etc.), mais de leur fonction propre d'évêque : ils n'auraient pu travailler comme ils l'ont fait s'ils n'avaient été évêques, et ils devaient travailler ainsi parce qu'ils l'étaient. La fonction charismatique des évêques d'Églises particulières en faveur de l'Église universelle n'atténue nullement l'importance et la dignité de la papauté. Tout d'abord il y eut beaucoup de papes chez qui la fonction s'est unie à une mission charismatique pour le bien de l'Église. Seul, un chef totalitaire, et non un pape, pourrait voir dans le charisme librement départi à l'Église dans l'inspiration de l'Esprit-Saint qui souffle où il veut, une atténuation, une mise en doute ou un danger pour l'exercice de l'institution permanente. Cela vaut surtout là où un évêque, bénéficiant de charismes au nom du Christ, fait paître le troupeau que le Christ lui a confié. Au surplus, les papes ont toujours affirmé et réaffirmé que leur honneur s'identifiait avec la *solidus vigor* des évêques. Ce qui est vrai en tout premier lieu de la force et de la vitalité infusée par l'Esprit aux évêques ».

De cet équilibre entre les deux pouvoirs dans le domaine pratique : l'exclusion d'une centralisation excessive, d'une part, et d'une désagrégation épiscopale de l'unité de l'Église, d'autre part — et cela selon les besoins des différentes époques —, seule l'assistance de l'Esprit peut, pour les catholiques, constituer la garantie dernière et décisive.

« D'où l'on comprend que dans l'Église il ne saurait y avoir de constitution adéquate : l'Esprit en fait partie, qui seul peut en dernière instance garantir l'unité de l'Église en présence des deux pouvoirs dont l'un ne se réduit pas adéquatement à l'autre. Il n'est donc pas exact de dire que l'Église est une espèce de monarchie absolue ».

Bibliographie.

I. DOCTRINE

P. van Imschoot. — Théologie de l'Ancien Testament. T. I: Dieu. (Bibliothèque de Théologie, III, 2.). Tournai, Desclée, 1954 ; in-8, XIV-273 p.

Snivant la méthode de A. B. Davidson, E. König, E. Eichrodt, P. Heinisch, O. Procksch, et de bien d'autres, l'A. présente sa théologie de l'A. T. comme un exposé systématique des doctrines ; cet exposé suppose toutefois l'histoire de la religion d'Israël, de même que l'exégèse et la critique littéraire et historique des livres de l'A. T. L'A. adopte le plan de E. Sellin et de Köhler, en groupant les doctrines sous trois rubriques principales : I. Dieu et ses relations avec le monde en général et avec Israël en particulier ; II. L'homme, c'est-à-dire les idées sur la nature et le sort de l'homme et sur ses obligations et ses manquements envers Dieu et le prochain ou le devoir et le péché ; III. Le jugement divin et le salut (l'eschatologie de l'A. T.). Dans la première partie notons l'interprétation que l'A. donne au nom Yahweh : « il est » signifie « celui qui manifeste efficacement son existence » (p. 16) : l'interprétation « qui met uniquement l'accent sur la constance de l'aide et de la fidélité de Yahweh envers son peuple » n'est pas complètement fausse, mais nettement insuffisante (p. 17) ; les mots d'*Ex.*, 3, 14 ne révèlent pas l'aséité de Dieu (*ibid.*). Au troisième chapitre relevons l'étude sur « *l'esprit* », qui constitue incontestablement la partie la plus intéressante de cet ouvrage. Ce livre remédie très bien à l'absence de toute synthèse de la doctrine de l'A. T. en français. D. M. v. d. H.

L. Köhler. — Theologie des Alten Testaments. (Neue theologische Grundrisse, hrsgb. R. Bultmann). Tnbingue, Mohr, 3e éd. 1953 ; in-8, XII-256 p., DM. 16.

Il n'est pas aisé de composer un plan pour exposer systématiquement la théologie de l'A. T. ; l'A. T. n'en fournit lui-même aucun, et emprunter le plan à la théologie d'une école ou au N. T. est assez dangereux : on risque d'introduire dans la doctrine de l'A. T. des idées étrangères à l'esprit de ce dernier. C'est pour toutes ces raisons que nous croyons que l'A. a bien fait de prendre une division fort simple : théologie, anthropologie et sotériologie. Il a ajouté une étude sur le culte à la fin de son exposé sur l'anthropologie, affirmant lui-même dans son introduction qu'il a agi ainsi faute de mieux (p. V). L'A. trouve dans la notion de la seigneurie de Dieu le principe unifiant de tout l'A. T. « Dieu s'appelle dans l'A. T. le Seigneur » (p. 11) ; « Religion dans l'A. T. signifie la relation entre l'ordre et l'obéis-

sance à cet ordre » (p. 125) ; l'A. n'aurait-il pas dû nuancer un peu cet énoncé ? le règne de Dieu est une forme de cette seigneurie qui s'oppose à toute royauté terrestre en Israël (p. 13). La fin du dernier chapitre nous parle du Messie souffrant ; ainsi l'A. peut conclure son livre dans les perspectives néo-testamentaires : « Ici finit la théologie de l'A. T. Dans le N. T. se pose la question : Comprends-tu aussi ce que tu lis ? ». L'unité des deux Testaments est ainsi rappelée à quiconque s'intéresse à la religion de l'A. T. : c'est cette même vérité qui oblige le théologien à scruter la doctrine des écrits vétéro-testamentaires. Dans la préface de la première édition, parue en 1935, l'A. se plaignait d'un certain manque d'intérêt des milieux réformés envers la théologie vétéro-testamentaire en ces années-là ; heureusement les choses ont changé depuis lors ; de même dans le monde catholique on a avancé à grands pas ; pourtant il y aura encore beaucoup à faire en ce domaine. D. M. v. d. H.

E. Jacob. — Théologie de l'Ancien Testament. (Manuels et Précis de la Théologie). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955 ; in-8, 287 p.

Le plan de cet ouvrage est conçu comme suit : 1° les aspects caractéristiques du Dieu de l'Ancien Testament ; 2° l'action du Dieu de l'Ancien Testament ; 3° contestation et triomphe final de l'action de Dieu. La première partie traite surtout du « Dieu vivant, centre de la révélation et de la foi », des noms divins, des manifestations de Dieu, des attributs de Dieu ; la seconde partie est de loin la plus longue des trois : « ... l'Ancien Testament s'intéresse moins à la nature de Dieu qu'à son œuvre, moins à son existence qu'à sa présence » (p. 85) ; l'A. y présente les moyens d'action de Dieu (l'Esprit et la Parole), la création, la nature et la destinée de l'homme, les relations entre la foi et l'histoire, l'élection, l'alliance, les missions, le miracle, la Providence et la théodicée, les ministères et les cadres fixes (le lieu sacré, le culte, la loi) ; la troisième partie parle du péché et de la rédemption, de la mort et de la vie future, de l'achèvement (le drame eschatologique et le royaume messianique). L'ouvrage débute par une longue introduction, dans laquelle l'A. nous fait connaître l'histoire de cette discipline, sa place au sein des autres branches de la science de l'A. T., de même qu'au sein des autres disciplines théologiques. L'A. fait des remarques très pertinentes sur la relation entre les deux Testaments : « Une théologie de l'Ancien Testament qui ne se fonde pas sur certains versets isolés, mais sur l'ensemble de l'Ancien Testament, ne peut être qu'une christologie, car c'est dans le Christ qu'est réuni et amené à la perfection ce qui dans l'ancienne alliance est manifesté, à travers une histoire longue et variée, dans les événements, les personnages et les institutions » (p. 11). Réjouissons-nous de la parution de cet ouvrage, qui comble une lacune regrettable : la dernière théologie protestante de l'A. T., en langue française, avait été publiée par le strasbourgeois C. Piepenbrig... en 1886. — Disons encore que l'ouvrage contient un index des citations bibliques et une bonne bibliographie, groupée au début des chapitres.

D. M. v. d. H.

H. H. Rowley. — The Old Testament and Modern Study. A Generation of Discovery and Research. Oxford, Clarendon Press, 1951 ; in-8, XXXII-406 p., 25/-.

On saura gré à la Société anglaise pour l'étude de l'A. T. d'avoir publié cette vue d'ensemble sur le développement des études bibliques durant la dernière génération. Des spécialistes éminents — anglais et autres — y ont collaboré : citons par ex. les études du prof. W. F. Albright sur *l'A. T. et l'archéologie de la Palestine*, et sur l'*A. T. et l'archéologie de l'Ancien Orient*, celle du prof. O. Eissfeldt sur la littérature prophétique, celle du prof. A. R. Johnson sur les Psaumes, etc. — L'ouvrage se recommande aussi par sa modération et son objectivité. Il sera un instrument indispensable à quiconque veut se mettre au courant de l'état actuel de la science biblique avec toute sa richesse de publications et ses divergences de vue qui, à l'heure actuelle, sont plus grandes que jamais. Notons l'attention toute spéciale que les collaborateurs ont consacrée aux études bibliques scandinaves. D. M. v. d. H.

R. Hentschke. — Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus. (Beihefte zur Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft, 75). Berlin, Töpelmann, 1957 ; in-8, VIII-176 p., DM. 20.

Les recherches des trente dernières années ont montré la place centrale occupée par le culte dans la vie religieuse d'Israël avant l'exil. En même temps, on a vu certains exégètes affirmer que l'opposition des prophètes écrivains pré-exiliques au culte ne comportait pas un rejet systématique de ce dernier, mais seulement une critique de certains abus et exagérations. L'A., voulant réexaminer toute cette question, ne cherche pas à savoir ce qu'ont pensé les prophètes sur le culte en général, mais bien sur le culte tel qu'il était pratiqné en Israël de leur temps. Il étudie successivement le culte israélite du VIIIe-VIe s. (l'héritage pré-mosaïque, l'esprit yahwiste et les influences cananéennes corruptrices), la conception de la royauté de Yahweh (l'origine de la royauté en Israël, la position des prophètes envers la royauté et envers l'idéologie du « roi divin »), les énoncés des prophètes au sujet des lieux, des objets et des célébrations du culte, la relation entre les prophètes et le personnel du culte. L'A. examine dans chaque chapitre les écrits d'Amos, d'Osée, d'Isaïe, de Michée, de Sophonie et de Jérémie ; il laisse de côté les textes qu'il juge inauthentiques. L'A. conclut que les prophètes ont rejeté le culte de leur temps et non seulement certaines formes ou manifestations de celui-ci. L'A. n'aurait-il pas pris trop à la lettre certains procédés oratoires des prophètes dans leurs invectives contre le culte ? D. M. v. d. H.

G. Fohrer et K. Galling. — Ezechiel. (Handbuch zum Alten Testament, 13). Tubingue, Mohr, 1955 ; in-8, XXXV-264 p., DM. 20,80.

Dans cet ouvrage, tout ce qui concerne la description de l'autel et de la place du temple (XL, 1-XLII, 20 et XLIII,10-27) est l'œuvre de K. Galling ; le reste est de la main de G. Fohrer. Limitons-nous à relever quelques points chez ce dernier. Contrairement à beaucoup d'exégètes récents, G. F. place toute l'activité d'Ézéchiel à Babylone : il suit ainsi la thèse traditionnelle. Il avait d'ailleurs traité cette question *in extenso* dans sa thèse doctorale *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel* (cfr *Irénikon* XXVIII, 1955, p. 456). L'homme individuel est au centre du message d'Ézéchiel ; G. F. préfère toutefois parler de « personnalisme » plutôt que d'« individua-

lisme ». G. F. nie toute influence de trouble mental ou de maladie sur le style ou les idées d'Ézéchiel. D. M. v. d. H.

W. Rudolph. — Chronikbücher. (Handbuch zum Alten Testament, 21). Ibid., 1955 ; in-8, XXVI-338 p., broché 24,40 DM ; toile DM. 27;40.

L'A., qui s'est déjà distingné par son étude sur Esdras-Néhémie, nous donne ici une traduction des *Chroniques* accompagnée d'un ample commentaire et d'une longue introduction. Selon l'A. les livres des Chroniques datent vraisemblablement des premières décades du IVe siècle : cette date lui est suggérée par la polémique antisamaritaine qui apparaît dans ces écrits, comme il l'avait montré dans son commentaire sur Esdras-Néhémie. Contrairement à certains exégètes, l'A. maintient les généalogies de I Chron. I-IX dans la rédaction primitive, mais nettoyées de beaucoup de surcharges. Les exégètes contemporains sont souvent d'accord pour mettre en doute l'exactitude historique de certaines affirmations du chroniste ; toutefois, contrairement à Wellhausen, l'A. ne rejette pas comme fausses toutes les données dans lesquelles les Chroniques diffèrent du Pentateuque. Toute l'œuvre du chroniste est dominée par l'idée de la théocratie, mais les espérances messianiques y semblent tenir peu de place. L'A. n'accepte pas tel quel le jugement assez répandu, selon lequel le chroniste aurait été un pur ritualiste : le chroniste tient en haute estime la confiance en Dieu, la prière pleine de foi et la droiture d'âme. D. M. v. d. H.

D. François Vandenbroucke. — Les Psaumes et le Christ. Louvain, Mont César, 1955 ; in-12, 108 p.

Ce petit livre pourrait se comparer à celui de Thomas Merton « La manne du désert » dont il partage le but : aider le fidèle à prier chrétiennement le psautier. Voici comment l'A. présente le problème de la « christianisation » des psaumes : faut-il les christianiser en voyant dans le Seigneur des psaumes le Christ lui-même, ou en mettant les versets des psaumes dans la bouche du Christ, faisant ainsi du psautier la prière du Christ et de l'Église au Père ? B. Fischer avait caractérisé cette alternative de « christianisation par en haut ou par en bas ». Après avoir interrogé les Pères, le Nouveau Testament, dont il relève soigneusement toutes les citations du psautier, et enfin la liturgie romaine, l'A. penche en faveur d'une christianisation par en bas : « La règle la plus générale est donc que les psaumes identifient nos sentiments à ceux du Christ : *psalmus vox Christi et vox ecclesiae per Christum* » (p. 71). Une seconde partie, hélas ! trop brève, donne pour chaque psaume les éléments permettant sa christianisation. Est-il vraiment nécessaire pour christianiser les psaumes, de les relier chacun au Christ ? Ne suffirait-il pas de voir les psaumes dans la totalité des grandes étapes de la Révélation ? Ils sont non seulement de genres littéraires variés, mais aussi de thèmes bibliques différents. Pourquoi ne pas voir chaque psaume dans son thème propre et dans tous les stades de ce thème à travers l'histoire du salut ? On évitera ainsi croyons-nous le faux problème sens littéral sens spirituel, le faux problème typologie-allégorie, le faux problème liturgique et l'on rendra justice aussi à l'exégèse littérale ; celle-ci aujourd'hui nous ouvre des voies nouvelles dans la compréhension de l'inspiration et de la marche progressive de la Révélation

et nous montre comment le chant des psaumes nous fait participer à tous les stades de l'histoire du salut, y compris les temps eschatologiques de l'Église. D. N. E.

Friedrich Baumgärtel. — Verheissung. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments. Gütersloh, Bertelsmann, 1952 ; in-8, 128 p., DM. 6.80.

L'herméneutique est encore aujourd'hui à l'avant-plan de l'exégèse luthérienne. La contribution de l'A. se propose de donner des principes solides d'interprétation de l'Ancien Testament. Il part de la distinction entre la notion de promesse et celle de prophétie. L'A. T. a un caractère d'annonce de la promesse accomplie dans le Christ (*Éph.*, 3, 6), et non de prophétie d'événements futurs. Cette promesse de l'A. T. est à définir à partir de la notion de la promesse du N. T. ; elle se condense dans l'assertion : « Je suis le Seigneur ton Dieu ». Ce contact avec Dieu évolue à travers l'A. T., non comme un processus de croissance rendant cette communion divine de plus en plus effective : c'est l'assertion qui devient de plus en plus claire, impérieuse et contraignante de sorte que la réponse de l'homme *(Entscheidung)* peut être de plus en plus pleine et totale. On le voit, nous sommes ici en plein dans le climat de la préoccupation protestante actuelle (Bultmann). En conséquence l'A. rejette « une fois pour toutes », comme principe d'herméneutique, l'interprétation christologique de l'A. T., celle de Luther même et que W. Vischer avait remise en honneur, car la typologie « ne me touche pas dans mon existence » et ne me dit pas « que le Seigneur est mon Dieu ». L'étroitesse de la plateforme sur laquelle se meut l'A. ne permet pas à tout lecteur chrétien de le suivre entièrement, mais il faut reconnaître que son livre pose une problématique que nous retrouvons notamment en théologie catholique, où la perspective prophétie-accomplissement est vue de plus en plus en fonction de l'ensemble de l'histoire du salut et donc de la promesse. Il serait à souhaiter que la théologie protestante puisse trouver un contact, et cela à partir de l'exégèse moderne, avec l'exégèse patristique ; cela permettrait de reposer le problème de la typologie dans une perspective nouvelle que ni le moyen âge, ni Luther, encore si près de la mentalité des Pères, n'avaient eu le moyen d'envisager. D. N. E.

M.-E. Boismard. — Du Baptême à Cana. (Coll. *Lectio divina*, 18). Paris, Éd. du Cerf, 1956 ; in-8, 168 p.

Le présent ouvrage remplit pleinement les espoirs que le commentaire du *Prologue de S. Jean* avait fait naître. Il en forme la suite et s'étend sur la « première semaine » de l'évangile de S. Jean (1, 19-2, 11) englobant le baptême de Jésus, l'appel des premiers disciples et les noces de Cana. L'A. admet la thèse d'un Jean araméen traduit en grec et explique les anomalies du texte, comme le P. Mollat dans la Bible de Jérusalem, par des remaniements dus aux disciples de Jean ; cette thèse, l'A. l'appuie tout le long de son exposé par des exemples frappants. L'insistance sur le caractère historique des récits et le soin donné au détail (schématisme

des récits ; Béthanie, Béthabara ; talia, Agneau et Serviteur ; Nathanaël, Israël ; les anges montant et descendant sur le Fils de l'Homme ; le dialogue entre Jésus et Marie à Cana) donnent une assise solide au développement théologique et symbolique auquel l'A. s'attache tout spécialement, démontrant révolu « le temps où l'on jugeait inconciliables histoire et symbolisme ». Chacune des pages de l'A. nous fait entrer plus profondément dans le mystère de la Révélation. Ainsi cette « première semaine » de Jean nous manifeste-t-elle Jésus comme le Serviteur de Yahvé, la Sagesse, le Prophète, le Roi d'Israël, le Fils de l'Homme, le Messie (mêmes thèmes chez les synoptiques). Cette révélation s'accomplit par des signes ; le premier en est la descente de l'Esprit au baptême ; l'autre signe, annoncé à Nathanaël et durant le banquet de Cana, sera l'exaltation de Jésus dans la gloire. Mais il faut suivre Jésus pour percevoir ces signes, pour être vrai Israël, « Voyant Dieu » et pour contempler la gloire divine. Les résultats obtenus par le P. B. laissent angurer que l'exégèse a enfin dépassé le cadre du simple littéralisme. En cela l'exégèse reprend ses dimensions proprement bibliques ; elle nous fait « percevoir, par delà le fait concret (et la lettre), une réalité profonde : la portée théologique de l'événement, sa signification sotériologique, son insertion dans l'économie du salut ». Le moyen qui a permis à l'A. d'y parvenir, celui de toute vraie exégèse, est le rapprochement des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament et la découverte des fils qui mènent de l'un à l'autre. Mais l'exégèse actuelle a retrouvé ce moyen et a fait jaillir la théologie biblique à partir de ce qu'elle a voulu être, c'est-à-dire analyse littérale et critique textuelle. Et notons enfin que l'étude de P. B. rejoint en bien des points l'exégèse des Pères, d'Origène le tout premier, et on ne sera pas étonné dès lors de voir la discussion serrée de l'A. aboutir à la solution que tel Père avait déjà suggérée. Il est à souhaiter que le P. B. ne tardera pas à nous donner une nouvelle tranche de son commentaire johannique. D. N. E.

Georg Kretschmar. — Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie. (Beiträge zur historischen Theologie, 21). Tubingue, Mohr, 1956 ; in-8, VIII-247 p., DM. 23.

En contrepied aux thèses de Loofs et de M. Werner, G. K. reprend l'étude des doctrines trinitaires aux trois premiers siècles sous un angle assez neuf, bien que très limité. Il s'attache aux témoignages d'une tradition trinitaire au sens strict dans les textes primitifs se rattachant à la Palestine et au judéo-christianisme. Il a étudié pour cela Théophile et les ch. IX-X de l'Epideixis d'Irénée ; puis Philon et la tradition égyptienne, à laquelle il joint l'Ascension d'Isaïe ; il relève tout ce qui atteste une croyance à deux êtres transcendants émanant de Dieu, à une trinité de forme angélologique. Nous avons dit ailleurs que les conclusions de l'A. ne nous paraissaient pas entièrement recevables (cfr *Gregorianum* XXXVIII (1957), p. 573 s.) : l'exégèse philonienne des chérubins et des séraphins a tenu dans l'élaboration chrétienne de cette théologie une place beaucoup plus grande que celle que lui assigne M. K. Il n'en reste pas moins que les textes qu'il groupe jettent une lumière très intéressante sur cette expression de la foi trinitaire, spécialement en ce qui concerne la liturgie baptismale et eucharistique et l'insertion du *Sanctus* dans la messe.

D. E. L.

A. Orbe. — Los primeros Herejes ante la Persecución. Estudios Valentinianos, vol. V. (Anal. Gregoriana, LXXXIII). Rome, 1956 ; in-8, X-314 p.

Dans un premier vol., le P. O. avait déjà douné, à propos de l'exégèse de Jo. I, 3 par les valentiniens, une étude très riche et très originale de plusieurs thèmes fondamentaux de la théologie du IIe siècle et de leurs présupposés philosophiques (cf. *Ir.*, XXIX (1956), p. 330). Ce deuxième travail (le 5e vol. de la série, les vol. I, III et IV devant encore paraître) consacré aux *premiers hérétiques devant la persécution*, s'attache à un autre thème de l'exégèse des gnostiques, Mt. X, 32-33. Héracléon distinguait deux confessions, l'une, celle des martyrs, devant les tribunaux, l'autre, universelle, devant les êtres célestes. La première n'était qu'une hypocrisie si par toute sa vie le martyr ne témoignait pas de la foi qu'il proclamait. Clément et Origène qui combattaient cette thèse qui pouvait justifier toutes les lâchetés, ont repris cependant la distinction entre les deux martyres, tout en donnant une valeur de plein droit au martyre publique comme tel. En soi le principe d'Héracléon est reconnu valable : c'est par toute sa vie que le chrétien doit témoigner de sa foi. Cette perspective nouvelle allait connaître une grande fortune dans l'histoire de la spiritualité chrétienne. — La casuistique valentinienne sur la confession « en Lui » et la négation « de Lui » permet à l'A. de souligner l'importance de l'usage des particules tant chez Héracléon que chez Tertullien. D'autre part, dans cette analyse, tant la sotériologie que l'éthique se trouvent impliquées. On y trouvera des observations très pertinentes sur les éléments intégrants de la personne chez les valentiniens, pour le Sauveur et pour les individus, et sur les conséquences qui en découlent pour la confession. Cette homologie gnostique se fait devant les véritables hommes, les puissances célestes. A ce propos, le P. O. donne une esquisse brillante de la cosmologie gnostique et de ses sources. (p. 113-116, particulièrement). Concernant la théologie sacramentaire, denx tendances divisaient les valentiniens. La première identifiait le baptême spirituel avec la gnose, la seconde en faisait un baptême rituel, une sorte d'extrême onction administrée aux moribonds. Ces gnostiques ritualistes consolidaient l'enseignement de la gnose par un double sacrement : durant la vie par un baptême de rédemption en Sophia ; puis à la dernière heure, par un autre baptême de rédemption dans les anges, auquel se rattachaient les formules de la profession céleste destinées à permettre au gnostique de franchir les obstacles qui lui fermaient l'accès à l'ogdoade (p. 155).

A propos de cette idée de frontière à traverser entre le kénoma et le plérôme, le P. O. entreprend une analyse très neuve de la crucifixion du Christ supérieur chez les valentiniens et dans les Actes apocryphes des Apôtres. Il en résulte que la doctrine de la crucifixion du Verbe au monde chez S. Irénée recoupe en plusieurs points les doctrines hétérodoxes et s'apparente à la συνέχεια stoïcienne. Cependant, et c'est ici que ressort l'originalité de l'évêque de Lyon, la crucifixion du Logos au monde postule sa crucifixion réelle au Golgotha. Le bois de la Croix a pour fonction de sensibiliser cette efficacité universelle dans le gouvernement et la cohésion du monde par le Verbe (p. 218). Cette exégèse se fonde bien sur Eph. III, 18 (p. 222), mais l'A. indique qu'on a là la trace d'une tradition d'origine asiate probablement, dans l'exégèse de Jo. XI, 52 expliqué par

Is. XI, 22. Dans Epid. 34, la crucifixion cosmique s'oriente décidément vers le salut des éléments dispersés appelés à la connaissance du Père. Le Logos n'est pas le principe de la seule cohésion physique ; il l'est surtout d'une unité morale et donc surnaturelle, dans la connaissance du Père. Ciel et enfer, Juifs et gentils, tous sont appelés à l'unité. C'est là le signe distinctif de l'orthodoxie d'Irénée (p. 241-242).

Un appendice traite de la notion d'unité et d'unicité en Dieu ; il est suivi de réflexions sur la doctrine du martyre dans l'*Epistola Jacobi* du Cod. Jung.

L'impression générale qui se dégage de l'ouvrage du P. O. c'est qu'au-delà des sources communes qui se retrouvent dans la gnose hétérodoxe et dans la théologie ecclésiastique contemporaine, il y a entre elles deux une divergence radicale qui réside bien dans la distinction des natures qui est à la base du valentinisme. Par l'homologie universelle, les élus gnostiques confessent leur caractère foncièrement étranger au monde d'en bas pour lequel il n'y a pas de rédemption. Par l'affirmation du salnt universel par la Croix du Logos, l'orthodoxie irénéenne souligne le caractère d'œuvre du Dieu unique de toute la création et son assomption par le Logos qui, dès avant de s'incarner pour la conduire au Père, ne l'avait jamais abandonnée. Cet ouvrage remarquable, somme d'érudition et d'intuitions pénétrantes, fait vivement désirer la publication des autres volumes que nous promet l'A. D. E. L.

Walther Völker. — Gregor von Nyssa als Mystiker. Wiesbaden, Steiner, 1955 ; in-8, 296 p., DM. 25.

L'œuvre que M. W. V. nous avait donnée sur Origène en 1931, et devenue rapidement célèbre *(Das Vollkommenheitsideal des Origenes)*, l'avait non seulement classé parmi les meilleurs historiens de la spiritualité chrétienne mais avait été également pour beaucoup la révélation de la mystique d'Origène. Depuis lors, le même A. nous avait donné un Philon (*Fortschritt und Vollendung bei Philo v. Alexandrien*, 1948), et un Clément (*Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 1952). Ce qu'il nous donne aujourd'hui nous fait entrer dans le monde cappadocien, et il nous promet, pour clore cette série, un Pseudo-Denys, qui sera certainement bien accueilli. — Son présent ouvrage sur Grégoire de Nysse nous parle notamment des fondements anthropologiques de la spiritualité du saint docteur, de la lutte contre le péché, du baptême, de la lutte contre les passions, des efforts dans la vertu et de la tendance incessante vers la perfection, de la gnose, et de la vie active, où l'on reconnaîtra la trame de ce qu'il nous avait donné jadis sur Clément. Le chapitre majeur est ici celui de la gnose chez Grégoire de Nysse (ch. IV), gnose qui part de l'Écriture et de son interprétation spirituelle, et aboutit à la contemplation de Dieu dans l'âme du gnostique, — sa propre image, — et dont le sommet est la divinisation. — Cette étude, menée avec une maîtrise et une matnrité rassurantes, sera peut-être considérée par beaucoup comme la meilleure de celles qui nous ont été données ces derniers temps sur le grand mystique cappadocien. D. O. R.

Joachim Beckmann. — Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes. Gütersloh, Bertelsmann, 1956 ; in-8, 316 p., DM. 25.

Cet ouvrage témoigne de l'intérêt que suscite dans les milieux luthériens allemands la liturgie des diverses Églises chrétiennes. On a voulu rendre accessibles les sources principales et on a ainsi consacré 120 pages aux plus caractéristiques des textes liturgiques occidentaux et orientaux d'avant la Réforme, 100 pages aux principales liturgies réformées du XVI[e] siècle et aux révisions luthériennes du XIX[e] siècle, enfin 95 pages à la traduction allemande des textes grecs de la première partie, et des textes français de la seconde. Le choix est judicieux, laissant pourtant de côté les litnrgies orientales non byzantines ou la messe suédoise. On s'est basé sur les meilleures éditions. Une chose cependant nous surprend : c'est le caractère étrangement retardataire de certaines notices bibliographiques. L'usager va se figurer que les lettres de Germanos *(sic)* de Paris sont authentiques ou que le *De Sacramentis* est d'un pseudo-Ambroise. La littérature sur les catéchèses de Cyrille de Jérusalem s'arrête à 1895 !, celle qui concerne Sérapion à 1912, etc. Il y aurait tout lieu de remédier à cet état de choses dans une nouvelle édition que nous souhaitons prochaine. D. H. M.

D. Martin Luthers Werke — Deutsche Bibel. 1522-1546, T. 10, 2. Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1957 ; in-4, CI-349 p., DM. 50.

Aux trois volumes de la *Deutsche Bibel* parus depuis 1954 (cfr *Irénikon* 1957, p. 130), cette année en a ajouté encore un quatrième. Dans la seconde partie (pp. 149-349) l'édition du *Livre des Psaumes* du t. 10, 1 est complétée par quelques textes tels que la revision par Luther du psautier latin (1529 et 1537) et les annotations du Réformateur faites dans quelques psautiers hébreux qu'il avait à sa disposition. La première partie de 10, 2 donne, après des introductions du Dr. H. Volz (IX-CI), le texte des *Proverbes* jusqu'au *Cantique des cantiques* (1-147), muni d'un apparat critique. A ce rythme nouveau, après une période d'interruptions, on peut s'attendre à un rapide achèvement de l'édition complète de Weimar. D. T. S.

Werner Elert. — Morphologie des Luthertums, T. I, Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert ; T. II, Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums. Munich, Beck 1952/53 ; in-8, XVII-466 et XVI-544 p., DM. 48 et 48,50.

On ne peut pas ne pas regretter que la réédition de cette œuvre importante, dont les mérites ont été reconnus dès sa première parution en 1931, ne diffère de l'édition originale que par des corrections de fautes d'impression. En effet, après vingt ans de recherches si multiples et intenses, faites un peu partout dans le domaine où ces deux volumes nous introduisent avec tant d'érudition, on ne se sentira plus bien à l'aise dans les nomenclatures qui accompagnent cet ouvrage. Étant restées inchangées, comme le texte, on n'y trouvera donc pas les noms d'éminents représentants de la nouvelle *Lutherforschung ;* ou si, par hasard, on en trouve (par ex. Aulén, Brilioth), leurs œuvres principales ne sont pas citées. Toute

l'école de Lund, avec ses travaux si pertinents sur la sotériologie de Luther, est péniblement absente dans le premier volume qui porte pourtant à présent la date de 1952. L'A. (décédé en 1955) était évidemment le premier à se rendre compte des lacunes de cette nouvelle édition. Mais intégrer l'abondante littérature récente dans son œuvre, en aurait, dit-il, à peu près doublé le volume. C'est dire tout ce qui nous manque dans la «Morphologie» d'aujourd'hui. Néanmoins, il s'agit d'un ouvrage qui restera encore longtemps consulté par les chercheurs sur le terrain de la théologie et de l'histoire dn luthéranisme. Les nouveaux ouvrages s'y réfèrent encore constamment. Aussi, convient-il d'ajouter que Werner Elert, en dégageant dans ses analyses le *pathos* luthérien et en en exposant les composantes idéologiques et les effets sociologiques, n'a pas contribué pour peu à l'essor qu'ont pris depuis vingt-cinq ans les études sur les aspects fondamentaux du mouvement de la Réforme. D'aucuns, il est vrai, n'ont pas caché leur crainte de voir se perdre, par un excès de « morphologie », le caractère proprement dit de « mouvement » qu'ils veulent avant tout reconnaître aux événements religieux déclenchés au XVIe siècle. Du point de vue œcuménique cette crainte n'est pas entièrement injustifiée. La *Konfessionskunde*, à l'heure actuelle tellement en vogue et à la mode, doit certainement se mettre en garde pour que sa morphologie ne mène pas à une certaine « morphocratie », ce qui renforcerait le confessionalisme et l'esprit de clocher dans la chrétienté. D. T. S.

Gedenkschrift für D. Werner Elert. Beiträge zur historischen und systematischen Theologie. Edité par Friedrich Hübner, Ernst Kinder et Wilhelm Maurer. Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1955 ; in-8, 424 p., DM. 18,50.

La notice précédente sur la *Morphologie*, nouvellement éditée, de Werner Elert en appelle tout naturellement une autre sur ce volume d'hommage qu'une trentaine de théologiens luthériens de renom ont consacré à la mémoire de celui qui fut un des leurs, et parmi les plus grands de leur génération, comme le constate dans son *In Memoriam* l'évêque Hanns Lilje de Hanovre. La productivité littéraire d'Elert a été étonnante, ainsi que le prouve la bibliographie de ses publications s'échelonnant entre les années 1910 et 1954 (cfr pp. 411-424, immédiatement précédées d'un exposé de Paul Althaus sur l'œuvre de W. Elert, pp. 400-410). Parmi les études de ce recueil nous ne pouvons en noter que quelques-unes : Leonhard Goppelt examine la pensée de S. Paul sur l'Église et l'hérésie (pp. 9-23) ; Ernst Kinder compare la doctrine d'Augustin et celle de Luther sur les « deux règnes » (pp. 24-42) ; *La Foi et le Droit chez Luther*, font l'objet de l'article de Ragnar Bring (pp. 140-162) ; Regin Prenter traite de la Présence réelle comme centre du culte chrétien (pp. 307-319). Pour comprendre la réforme allemande Elert estimait qu'on ne doit jamais perdre de vue Mélanchton à côté de Luther. Ce souci est respecté ici ; une importante et longue contribution de Wilhelm Maurer sur la *lex spiritualis* chez Mélanchton nous est donnée, en comparaison avec Érasme et Luther (pp. 171-198). Friedrich Hübner, en méditant sur les travaux d'Evanston, rappelle comment Elert, qui en 1927 participa à la conférence de Faith and Order à Lausanne, avait eu à cette occasion devant l'esprit l'idéal des grands conciles de l'histoire de l'Église, avec leur fidélité à la

via fidei et doctrinae et leur horreur pour toute *via syncretistica;* cfr l'art. *Le Concile comme idéal* (Leitbild) *des conférences œcuméniques* (pp. 387-399). — Tout l'ouvrage fait honneur au théologien défunt. D. T. S.

Martin Luther — Ausgewählte Werke, t. 4, **Der Kampf gegen Schwarm- und Rottengeister**, 3e éd. par H.H. Borcherdt et Georg Merz. Munich, Kaiser, 1957; in-8, 431 p., DM. 19,50.
— **Ergänzungsreihe**, t. 1, **Vom unfreien Willen**, 3e éd. Ibid., 1954; in-8, 315 p., DM. 14.

Dans *Irénikon* 1953, pp. 85 et 420 sont recensés les tomes 1, 2, 3 et 5 de cette nouvelle édition des œuvres choisies de Luther. Ce t. 4, qui a paru l'an dernier, contient le traité où Luther met ses adhérents en garde contre la sédition et la révolte (1522), quelques lettres lors du départ de la Wartburg pour Wittenberg (1522), huit sermons prêchés par L. dans cette dernière ville dès son retour, et plusieurs autres textes qui nous montrent le Réformateur aux prises avec les enthousiastes, les spirituels, les « prophètes célestes », Karlstadt, Muntzer, les paysans émeutés, etc. S'indignant des graves désordres qu'ils ont causés, il y précise sa pensée sur les rapports entre la Loi et l'Évangile, sur le sens des images et des sacrements (le baptême et l'Eucharistie). Ce sont des écrits pleins d'animosité et d'esprit polémique acerbe. Les éditeurs consacrent une centaine de pages à des introductions qui placent ces textes dans leur cadre historique et dans l'ensemble de la doctrine de Luther.

Le texte allemand du traité-réponse (1525) au livre d'Érasme sur le *libre arbitre* est ici refait par Bruno Jordahn et est accompagné d'une introduction théologique de Hans Joachim Iwand. Une notice historique et de nombreuses annotations explicatives font de cette édition un instrument de travail de premier ordre. D. T. S.

Walther von Loewenich. — Luthers Theologia crucis, 4e éd. avec postface et appendice. Munich, Kaiser, 1954; in-8, 248 p., DM. 11,80.
— **Luther als Ausleger der Synoptiker.** Ibid., 1954; in-8, 306 p., DM. 17,50.

C'est en 1929 que parut la première édition de *Luthers Theologia crucis*, ouvrage devenu depuis fort connu. Cette 4e édition, l'A. l'a fait paraître un peu malgré lui, cédant à différentes demandes. Dans un épilogue il signale certains points faibles de cette œuvre de jeunesse. Déjà en 1935 il avait publié une étude : *Luther und das johanneische Christentum* (Munich) où apparaissaient les limites de la *Theologia crucis* comme seul principe d'interprétation des Écritures. Dans son nouveau livre sur *Luther comme interprète des Synoptiques*, il explique dans sa préface comment, malgré toute l'importance qu'il faut attribuer à la pensée théologique de Luther centrée sur la croix, elle n'épuise pas toute la plénitude des Écritures et n'exprime pas toute l'expérience religieuse chrétienne de la Révélation. Avec beaucoup d'ouverture et d'objectivité l'A. soumet l'exégèse de Luther à un nouvel examen. Il est impressionné par la puissance de la pensée christocentrique du Réformateur, mais il doit avouer qu'il a aussi bien des préjugés. Il estime, entre autres, que dans sa systématisation ontrée, Luther se fait de l'homme une idée trop unilatérale, ce qui apparaît

en particulier dans la question de la possibilité des œuvres. Il y aurait là un parti-pris plutôt qu'une évolution de la pensée : « Le genre de la prédication synoptique doit rappeler toute théologie au caractère problématique et tout relatif de ses réflexions » (p. 151). A propos d'un sermon sur *Mt* 25, 31 ss., l'A. constate que Luther n'a pas bien saisi que le Nouveau Testament, à côté de son message de la grâce gratuite, annonce aussi le jugement selon les œuvres (p. 199). Le « réalisme dialectique » entre la foi et les œuvres qu'on trouve chez les Synoptiques et même chez S. Paul, n'a pas été reconnu par Luther. Et il ajoute que ce n'est que de nos jours, grâce aux contacts entre les confessions, que ces choses sont mieux connues (p. 253). Les restrictions, parfois importantes, qu'il doit faire, ne diminuent en rien l'admiration du professeur d'Erlangen devant la prédication de Luther. Et, de fait, l'abondant matériel qu'il nous présente ici témoigne chez Luther d'une connaissance vivante et intime de l'Écriture et d'une piété robuste. Mais sa façon de faire de la théologie « pratique » a certainement des inconvénients : mettant les grossièretés au compte de son tempérament, les erreurs qu'on y tronve ont eu dès le début des conséquences trop néfastes (à en effrayer Luther lui-même, cfr recension précédente) pour qu'on puisse ne pas se méfier d'une prédication trop adaptée et directe, voire trop passionnée. D. T. S.

Melanchthons Werke, t. II, 2, **Loci praecipui theologici und Definitiones.** Éd. par Hans Engelland. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1953 ; in-12, 353-816 p., DM. 16,50.

Irénikon 1953, p. 85, a présenté le t. I de cette édition des œuvres choisies de Mélanchton. En voici le t. II, 2 contenant les *Loci praecipui theologici* de 1559 (2e partie), dû aux soins de Hans Engelland. Y sont traités, entre autres, les articles sur la grâce et la justification, l'Église, les sacrements et la prière. Après les *Loci*, suit une liste de définitions de termes théologiques, composée dans les années 1552/53. Jointe à l'œuvre théologique principale de Mélanchton, ces brèves explications sont ici bien à leur place. D. T. S.

Luthers Werke in Auswahl, t. 5, **Der junge Luther.** Éd. par Erich Vogelsang. Berlin, de Gruyter, 2e éd., 1955 ; in-8, XII-434 p., DM. 8.

Id., t. 6, **Luthers Briefe.** Éd. par Hanns Rückert. Ibid., 2e éd. 1955 ; XVI-451 p., DM. 9,80.

Le t. 5 de la *Studenten-Luther-Ausgabe*, se rapportant aux *Initia Lutheri*, contient une grande variété d'écrits ou de fragments d'écrits du jeune Luther avant 1518, avec des introductions et des annotations. Une large place est faite aux cours sur les psaumes 1513/15 (pp. 38-221), sur les épîtres *aux Romains* 1515/16 (pp. 222-304), *aux Galates* 1516/17 (pp. 327-343) et *aux Hébreux* 1517-18 (pp. 344-374). Le recueil se termine par cinq sermons des années 1514-1517 (pp. 405-434).

Le t. 6 collectionne 336 lettres de Luther, écrites entre 1516 et 1546. Toutes ces trente années d'une existence mouvementée se reflètent dans cette correspondance, dont on devine l'intérêt pour une connaissance exacte de la personne et des diverses occupations et préoccupations du Réformateur. D. T. S.

Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland, éd. par J. Beckmann. 82e année. Gütersloh, Bertelsmann, 1956 ; in-8, XVI-458 p.

Comme les volumes précédents, cet annuaire donne un choix d'articles approfondis sur l'activité religieuse de l'Église évangélique allemande dans les deux républiques, et sur la prise de position vis-à-vis des problèmes d'ordre intérieur et extérieur, réarmement, synode d'Espelkamp, conférences internationales, luttes autour de la consécration de la jeunesse en zone soviétique, différentes pressions et oppressions qui y sont à l'état endémique, activités des Églises membres, service de l'Église évangélique pour et dans l'école (1950-1955), Œuvre Gnstave-Adolphe depuis 1932, et plusieurs statistiques. Mentionnons spécialement les réactions protestantes contre les manifestations catholiques lors du millénaire de la bataille de Lechfeld (p. 225 ss.). D. I. D.

G. Ricciotti. — *'Ο Βίος τοῦ Χριστοῦ, μὲ κριτικὴ εἰσαγωγὴ καὶ εἰκονογράφησι. Μετάφρασις : 'Υακίνθου Δημητρίου.* Athènes, 1956 ; in-8, XVI-822 p., 160 dr.

Cette œuvre bien connue du professeur de l'histoire des peuples orientaux parut d'abord en italien en 1941 ; depuis lors vingt traductions ont suivi. Le traducteur grec mérite toutes nos louanges pour avoir voulu mettre cette *Vie du Christ* à la disposition des intellectuels de son pays. Inutile de relever ici les éminentes qualités de l'œuvre du chanoine Ricciotti. La traduction a été faite dans une dimotiki très soignée et simple en même temps ; l'A. a écrit une préface spéciale pour l'édition grecque. Tous les textes latins cités ont été traduits, tandis que les textes grecs anciens ont été ajoutés dans l'original. La Grèce possédait déjà *L'Histoire du Christ*, de Papini (trad. Moustakis), *Le Seigneur*, de Guardini (trad. Kotsonis) et *Jésus de Nazareth*, du professeur Trembelas ; ce dernier livre avait surtout un but apologétique. Manquait encore une *Vie du Christ* de caractère scientifique et critique ; c'est cette lacune que le P. Dimitriou a comblée. Il y a ajouté 89 illustrations qui nous ramènent aux endroits historiques de Palestine, et un index analytique (cfr *Enoria* 12 (1957) p. 228). D. I. D.

Josef Nadler. — Johann Georg Hamann der Zeuge des Corpus Mysticum. Salzbourg, Müller, 1949 ; in-8, 518 p.
Fritz Blanke. — Hamann-Studien. Zurich, Zwingli Verlag, 1956 ; in-8, 128 p.

« Hamann, Goethe et Kant forment la trinité allemande du XVIIIe siècle ». Si les noms de Goethe et de Kant sont universellement connus, celui de Hamann est ignoré même en sa patrie et ce n'est que depuis la guerre qu'il a franchi le cercle des spécialistes. Et pourtant Hamann est un des esprits les plus puissants et les plus universels de tous les temps. Ce « mage du Nord », ce « Socrate » de son époque est vraiment le père des classiques et des romantiques allemands. Né à Kœnigsberg en 1730, modeste agent de douane, il compta parmi ses amis Kant, Jacobi, Herder. Sa vie durant, il s'éleva contre la fièvre montante du rationalisme, s'oppo-

sant à Voltaire et Hume, dont il endigua l'influence en Allemagne et se fit le défenseur de la Révélation et de son mystère face au libéralisme envahissant. Ses sources, la Bible, la philosophie grecque et les Pères de l'Église le soutinrent dans sa lutte pour la foi et lui permirent de créer « une philosophie du Corps mystique où tout est divin et humain à la fois ». Ce luthérien d'une foi entière et authentique et d'un amour sans mesure en l'Église, ce chrétien au tempérament de Luther auquel il fait penser bien des fois, vint mourir en 1788 dans la Munster catholique, où il approcha, dans le cercle de Furstenberg, la princesse Amélie Galitzine et lui fut un directeur spirituel dans son désir de la vie parfaite. Rencontre pleine de symboles, où deux âmes profondément chrétiennes se touchèrent réciproquement par leur rayonnement de vérité et de sainteté. Cette personnalité étonnante qu'a été Hamann, J. N. et F. B. nous permettent de l'approcher nous aussi : le premier, auteur de l'édition critique des œuvres de Hamann, dans un livre prodigieux, hors pair, écrit dans une langue admirable ; le second, dans une série de monographies sur Hamann comme théologien, ses relations avec Luther, Lessing, la princesse Galitzine. Un historien catholique devrait s'intéresser à Hamann et comparer par exemple sa pensée à celle d'un Scheeben et surtout d'un Möhler. Ne devrait-on pas aussi inscrire Hamann aux diptyques des « pères de l'œcuménisme », du vrai œcuménisme, celui qui rapproche par l'intérieur, à savoir la vie chrétienne authentiquement vécue en sainteté et vérité. D. N. E.

Archim. Jérôme Kotsonis. — *Ἡ Κανονικὴ Ἄποψις περὶ τῆς Ἐπικοινωνίας μετὰ τῶν ἑτεροδόξων* **(Intercommunio).** Athènes, Hi Damaskos, 1957 ; in-8, 336 p.

— *Προβλήματα τῆς « ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας »*. Ibid., 280 p.

— *Ἡ ἐπὶ τὴν νίκην πεποίθησις τῶν πρώτων Χριστιανῶν ὡς ἱεραποστολικὴ δύναμις*. Ibid,. 1958 ; in-12, 144 p.

1. Le premier ouvrage doit être considéré comme étant d'une importance exceptionnelle. Son titre même dit qu'il doit être étudié à fond par tous ceux qui s'intéressent à la place de l'Orthodoxie dans cette chrétienté contemporaine qui commence à prendre conscience de ses divisions. L'ouvrage comporte deux parties de longueur très inégale : I, Généralités sur la *communicatio in sacris* ; II, Partie spéciale : la *communicatio* avec les hétérodoxes dans le culte et en dehors. Dans la première partie l'A. fait l'histoire des relations entre Orthodoxes et non-Orthodoxes, s'étendant surtout, et avec une impressionnante et très intéressante documentation, sur les manifestations nouvelles qn'on enregistre en ce domaine depuis le milieu du XIXe s. Ces manifestations ont été suscitées presque exclusivement par certains anglicans désireux, à la fois, de venir en aide aux Orthodoxes dans les nouveaux pays, et de voir reconnaître par l'Orthodoxie la validité de leurs ordinations. (De fait, l'A. ne parle pas du tout des contacts avec les vieux-catholiques). Pareille reconnaissance est impossible *κατ' ἀκρίβειαν*, nous dit le P. K., non seulement pour les anglicans, mais aussi pour toute communion non Orthodoxe. Dans la seconde partie, l'A. examine un à un tous les sacrements et l'attitude de l'Orthodoxie à l'égard de leur célébration par des ministres non orthodoxes (nous n'osons pas dire : prêtres, quoique les Orthodoxes eux-mêmes appellent du nom de prêtre les pasteurs réformés). Si la lecture du volume est intéressante,

elle est, en même temps — disons-le franchement — assez peu encourageante. Il nous eût semblé que la simple observation empirique aurait démontré que la grâce divine agit en dehors de l'Église orthodoxe. S'il en est ainsi, il nous semble oiseux d'en appeler au Concile de Carthage (256) pour affirmer qu'elle n'existe et n'est donnée que dans l'Église orthodoxe. Au contraire, c'est au théologien d'expliquer comment concilier le fait d'expérience avec le dogme de l'unicité de l'Église et les définitions conciliaires. Personnellement, nous ne pouvons pas voir que l'économie fournisse nne explication à ce problème pourtant très réel. Il va sans dire, il nous plaît d'y insister, que le livre du R^{me} P. K. est parfaitement objectif, serein et libre de tout esprit partisan. L'A. a vonlu qu'il serve à promouvoir le rapprochement des chrétiens. Il est certainement de nature à le faire, mais il faudra un pas de plus. Pouvons-nous espérer que les théologiens orthodoxes grecs se mettent peu à peu à creuser spéculativement leurs positions ? Celles-ci sont tellement particulières que seuls des théologiens grecs seraient à même de les exposer dans des termes que l'Occident pourrait essayer de comprendre. C'est pourquoi nous attendons.

2. « On pourrait renvoyer à cet ouvrage tout hétérodoxe désireux de se renseigner sur l'économie ecclésiastique, tellement discutée surtout par les non-Orthodoxes, et si largement employée par notre Église orthodoxe orientale qui reste pourtant religieusement attachée à la Foi et aux Traditions ». Ce sont là les paroles de Mgr Michel, archevêque orthodoxe grec d'Amérique et un des présidents du conseil œcuménique des Églises (*Enoria*, 1er déc.). L'A. débute par des considérations que nous trouvons très justes sur la valeur chrétienne des vertus de condescendance et mansuétude, auxquelles s'oppose le rigorisme qui souvent caractérise les mouvements sectaires. La place nous manque pour exposer tout le développement de cette étude méthodique et pourtant si lisible, et nous en venons anx ch. III et IV sur les Fins de l'économie (salut de l'âme, désir d'éviter le scandale, surtout des faibles, ou de prévenir un plus grand mal), et ensuite sur les Présupposés requis pour son exercice (telle serait, par exemple, la méchanceté des temps) Tout cela semblera assez familier au lecteur catholique, en sorte que nous verrions moins de différence qne l'A. entre l'économie et la dispense latine. La grosse difficulté pour nous, cependant, c'est l'application de l'économie dans le domaine des sacrements (ch. VIII et IX). Pour être bref, nous pouvons résumer ainsi notre aporie : Dans le baptême (confirmation, sacerdoce) quelque chose se passe dans l'âme. Si, comme l'Église grecque nous le dit, le baptême en dehors de l'Orthodoxie est invalide, il ne se passe rien dans l'âme (on le dit expressément : « La grâce n'est pas donnée » — p. 202 par exemple). Comment donc cette âme qui n'a jamais été baptisée, reçoit-elle par économie, si elle se convertit à l'Orthodoxie, ce que de fait elle n'a jamais reçu ? Est-ce que par un acte de pure faveur gratuite ecclésiastique (et non pas divine — il s'agit de l'économie ecclésiastique) l'âme est ensevelie avec le Christ en sa mort pour renaître à la vie divine de la grâce ? Nous ne pouvons pas le penser. — Ces deux volumes sont munis chacun d'un bon résnmé en anglais et d'excellentes tables.

3. Avec le troisième nous entrons dans un autre domaine. A partir de textes scripturaires et patristiques l'A. brosse le tableau du christianisme primitif convaincu que « Dieu est avec nous ! Entendez, les nations, et soyez convaincues, car Dieu est avec nous ! » Ici également il y a d'excellentes tables.

D. G. B.

Philocalie. — *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Α'*. Athènes, Astir, 3e éd. 1957 ; in-8, κδ'-336 p.

Les Éditions « Astir » des frères Papadimitriou nous font l'honneur de nous envoyer leurs plus beaux livres. Plusieurs de ceux-ci ont déjà été présentés à nos lecteurs. D'autres attendent leur tour. Saluons, d'abord, du point de vue général, cet effort sérieux tenté en vue de promouvoir la vie spirituelle du peuple orthodoxe en éditant des ouvrages classiques comme celui-ci et des livres d'écrivains modernes également. Plus particulièrement, il nous semble utile de rappeler, à l'intention de certains de nos lecteurs moins bien informés, que dans ces ouvrages ils entrent en contact avec un noyau fervent d'Orthodoxie traditionaliste, très différent du milieu des *theologoi* et complètement étranger à toute la problématique unioniste occidentale. On s'en convaincra à la lecture de l'Avant-propos des éditeurs, et on comprendra d'autant mieux les tensions qui se font sentir dans l'Église de Grèce au sujet de la participation au Mouvement œcuménique. — La présentation artistique du livre, imprimé en deux couleurs et richement illustré, est digne de tout éloge. — Dans ce 1er tome des cinq que doit comprendre l'ouvrage complet, on trouve des écrits attribués aux Pères suivants ; Antoine, Isaïe l'Anachorète (de Scété), Évagre le Moine (le Pontique), Jean-Cassien, Marc l'Ascète (l'Ermite), Hésychius le Prêtre (de Jérusalem), Nil l'Ascète (d'Ancyre), Diadoque de Photicé, Jean de Carpathos, Théodore d'Édesse. Serait-ce trop espérer que toute bibliothèque saisisse l'occasion de se procurer enfin et dans le texte original cet ouvrage de base pour l'étude de la spiritualité byzantine ?

D. G. B.

Martin Sicherl. — Die Handschriften, Ausgaben und Uebersetzungen von Iamblichos de Mysteriis. (T. U. 62 : Ser. V, 7). Berlin, Akad. Vg., 1957 ; in-8, XVI-228 p., 16 pl., DM. 33,50.

Sans attendre la ferveur nouvelle qu'ont insufflée aux recherches sur la « Spätantike » les découvertes récentes des manuscrits de la Mer Morte, patrologues et philosophes s'appliquaient à refaire l'inventaire de leurs bibliothèques et à remettre sur le métier les éditions défectueuses. C'est ainsi qu'un auteur néoplatonicien, Jamblique de Chalkis en Cœlésyrie, s'était trouvé désavantagé parce qu'il n'est pas passé dans les grandes collections modernes. L'édition princeps fut publiée en 1678 par Thomas Gale : Pierre Quillard avait composé une traduction française parue en 1895 sous le titre : Le livre de Jamblique sur les Mystères des Égyptiens, des Chaldéens et des Assyriens. S'il y a peu de réimpressions et de traductions, les manuscrits sont assez nombreux ; ils s'étendent du XIVe au XVIIe s. L'A. dans une étude extrêmement minutieuse et technique a fait l'analyse de chacun d'eux, s'efforçant de les situer dans la chaîne et d'apprécier leur contribution respective à l'établissement d'un texte critique définitif. En vue de dater les mss, on a fait largement usage de la méthode des filigranes, qui a fait récemment ses preuves à propos des Ennéades de Plotin sous la main experte du R. P. P. Henry. Les caractéristiques de chacun sont soigneusement consignées de même que les interprétations des éditeurs. Un *stemma* fixe intuitivement les conclusions. Après cela, il ne reste plus qn'à attendre le texte. D. M. F.

II. HISTOIRE

Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier, à l'occasion du 25e anniversaire de lenr arrivée en Grèce. T. I et III. Athènes, Institut français, 1956 et 1957 ; in-8, 418 et 486 p.

Les nombreux amis que Monsieur et Madame Merlier se sont faits en Grèce pendant leur long séjour (1925-1950) ont voulu fêter cet événement par l'offre de « Mélanges » en 3 volumes. Les études et articles courts et longs qui y sont contenus traitent d'une grande variété de sujets et embrassent ainsi l'inépuisable histoire du peuple, de la civilisation et de la langue helléniques depuis l'époque néolithique. Les grécisants pourront s'y faire une idée des différents états de la langue de la Grèce actuelle dans les contributions écrites en grec. Signalons ici quelques articles qui intéressent notre domaine : *Manuel II Paléologue et le cardinal Isidore dans le Péloponèse,* (III, 1-25 ; D. A. Zakythinos). *Une traduction grecque de la « Philothée » de Saint François de Sales en grec démotique au XVIIIe siècle* (III, 173-184 ; S. Salaville). Elle fut faite par le jésuite français, le P. Benoît Crédo, à Chios, vers 1780. Il existait une autre traduction, celle de Néophytos Rhodinos (XVIIe s.) que le P. Crédo ne semble pas avoir connue. — *Trois jours dans les monastères de Cappadoce* (III, 185-215, ill. ; D. Sepheris). *L'église franque de Stymphalie* (III, 99-116, ill. ; A. K. Orlandos). L'A. est parvenu à identifier les ruines de cette église, dont il décrit minutieusement les restes, avec celle du monastère cistercien de Saraca, dans l'archidiocèse de Corinthe. Les dates relatives à l'histoire du monastère que l'A. fournit ne sont pas très exactes. Ajoutons-y quelques précisions et compléments. En 1225, la demande du prince d'Achaïe, Geoffroy II, adressée au chapitre général de Cîteaux, de construire un monastère est remise à l'abbé de Morimond (Canivez, *Statuta Capitulorum Generalium O. Cist.*, t. 2, p. 47, n. 59). L'abbé de Saraca est un des destinataires de la lettre de Grégoire IX du 23 décembre 1236 (Potthast, n. 10280 ; Auvray, *Registres de Grégoire IX*, n. 3408) ; il est mentionné également dans la lettre (Auvray, n. 3409) suivante de la même date. L'abbé et le prieur de Saraca, avec l'évêque élu de Coron, sont désignés comme exécuteurs dans une concession papale du 16 septembre 1237 (Potthast, n. 10452). Le chapitre général de Cîteaux de 1241 charge les abbés de Saraca et de Dafni (seul présent) d'une commission (correction de moines fugitifs ; Canivez, t. 2, p. 236 s., n. 35). En 1257, le chapitre général impose une pénitence à l'abbé de Saraca, parce que depuis plusieurs années il n'est pas venu au chapitre et lui ordonne de se présenter l'année suivante pour demander pardon ; l'abbé de l'Escale-Dieu en Gascogne doit l'avertir (Canivez, t. 2, p. 432, n. 39). En 1260, l'abbé de Saraca a notifié au chapitre général qu'il a l'intention de transférer son monastère ailleurs ; l'inspection du nouvel endroit est confiée aux abbés de Dafni et « de Fusiensis ». Si toutefois la distance est trop grande, l'abbé de Saraca peut exécuter seul l'affaire. La même année, on confie une plainte du chevalier Aymon de Molay contre l'abbé de Dafni aux abbés de Saraca et de St-Ange de Constantinople (Canivez, t. 2, p. 473, n. 58 et p. 470, n. 38). Ceux-ci semblent avoir été présents au chapitre. Finalement, au chapitre de 1276, on remarque que l'abbaye de Dafni est restée seule *in partibus Graeciae, aliis abbatiis in imperio Constantinopolitano in vastitate hostili desolatis* (Canivez, t. 3, p. 154, n. 12). D. I. D.

Franz Xaver Seppelt. — Geschichte der Päpste. Vol. III. Von der Mitte des elften Jahrhunderts bis zu Cölestin V. Mnnich, Kösel, 1956; in-8, 650 p., DM. 36. Vol. IV. Von Bonifaz VIII. bis zu Klemens VII. Ibid., 528 p., DM. 33.

C'est pratiquement l'histoire de la Papauté depuis la séparation de 1054 entre Orient et Occident jusqu'à la rupture de la Réforme que retracent, maintenant sans lacune, ces deux tomes de l'ouvrage monumental du P. Seppelt. Contrairement aux autres, c'est en première édition que paraît ce Vol. III si longtemps attendu. Juste avant sa mort l'A. a pu heureusement y mettre la dernière main. Il suit les normes auxquelles il nous a habitués par les volumes précédents, mais l'aspect politico-ecclésiastiqne est mis ici, — et c'est l'époque envisagée qui l'exige, — dans un relief tragiquement saisissant. C'est une juste évaluation puisée à même l'histoire et, assez rarement, conventionnelle, qui nous est offerte de l'action pontificale dans ses rapports avec l'Église universelle, y compris l'Église d'Orient, mais surtout vis-à-vis de l'Empire et les États qui prennent conscience d'eux-mêmes. L'A. souligne équitablement le bilan positif, mais il a aussi présent à l'esprit en sens contraire le poids de l'action développée par certains de ces « papes de combat ». Il suit d'ailleurs, sur le problème des rapports du spirituel et du temporel, les meilleurs travaux de Fliche, Hofman, Macarrone, Tillmann, Kempf, etc., et n'attribue la thèse du pouvoir direct qu'à Innocent IV et Boniface VIII, tout en reconnaissant la facilité du glissement qu'ils ont en à opérer par rapport à leurs prédécesseurs plus modérés. L'A. a le mérite également de livrer une opinion motivée à propos des questions encore onvertes. Il se maintient d'ailleurs tout au long dans le cadre objectif d'une série de biographies très vivantes et d'étendue variée dont seules celles consacrées à Grégoire VII et Innocent III atteignent l'étendue d'un des neuf chapitres que comporte ce tome. La bibliographie, très internationale, est un peu confuse, mais remarquablement achalandée.

Le Vol. IV est, comme les deux premiers, une édition remise à jour, mais cette fois par les soins d'un élève de l'A. au courant de sa pensée. L'ouvrage se divise tout naturellement en cinq chapitres qui s'engrènent, hélas ! d'une manière inexorable : Boniface VIII, la Papauté avignonnaise, le Grand Schisme, les Conciles réformateurs, la Renaissance. On est ainsi conduit à la rupture de l'unité de l'Église occidentale. Anachronisme des prétentions exorbitantes de Boniface VIII, centralisation, fiscalité, censures ecclésiastiques indues du siège pontifical avignonnais, excommunication réciproque des deux parties de l'Église en schisme, vaines tentatives de réforme, sécularisation morale et politique de la papauté, l'A. ne minimise pas ce lourd bilan qu'il se contente de lire dans les documents. Notons que, comme plusieurs historiens catholiques aujourd'hui, l'A. souligne, au fort de la crise, la sainteté de Savonarole qui laisse présager le redressement. Plusieurs des remarques faites en fin du compte rendu du volume précédent, sur la bibliographie en particulier, valent aussi ici. En dépit de défauts mineurs, l'œuvre du P. Seppelt restera un classique et elle est aujourd'hui *up to date* jusqu'à la Réforme. D. H. M.

The Official Year Book of the Church of England. 1958. (Lambeth Year). Londres, Church Information Board, 1957 ; in-8, 461 p., 25/–

Comme on l'a signalé plus haut (p. 99) l'annuaire officiel anglican s'ouvre sur les perspectives de la conférence de Lambeth. On y remarquera aussi les pages concernant la pension des membres du clergé et l'institution d'un Centre ecclésiastique de renseignements. Ce dernier n'est pas destiné à réagir contre la propagande catholique ; il aura pour mission de répondre aux questions que se font les hommes cherchant la vérité. Notons qu'il publiera (comme cela se faisait déjà chez les catholiques romains) un « cours de religion ». L'Église de l'Inde du Sud est désignée comme étant « en intercommunion limitée avec l'Église d'Angleterre ». On lira avec intérêt les déclarations de l'archevêque de Cantorbéry an sujet de l'application du droit Canon (pp. 33-37). Nombre d'autres renseignements permettent de suivre les efforts de l'Église d'Angleterre, qui est consciente des menaces du monde moderne, contre la religion chrétienne. Pour connaître l'Église d'Angleterre d'aujourd'hui, il n'y a pas de meilleur ouvrage à consulter. D. Th. Bt.

Chrysostomos A. Papadopoulos, Archev. d'Athènes. — *Ἡ Ἐκκλησία Βουλγαρίας* (865-1938). Athènes, 1957 ; in-8, 80 p.

L'œuvre posthume du savant archevêque d'Athènes atteint avec cette brochure son douzième dossier. Elle fut publiée, une première fois, par les soins du prêtre Jean Ramphos, dans la revue « Diptycha Orthodoxias » (T. I, 1956) et en 1957 séparément. L'étude est assez brève, elle comporte une introduction sur l'évangélisation des Slaves en général, et s'arrête à l'année 1938, c.-à-d. avant la réconciliation éphémère des Églises bulgare et grecque. Sous la plume d'un historien probe, c'est l'optique byzantine de l'histoire complexe de l'Église bulgare. D. M. F.

Irène Mélikoff-Sayar. — Le Destān d'Umūr pacha. (Bibl. byz., Sér. Doc., 2). Paris, P. U. F., 1954 ; in-4 carré, 158 p., 1.200 fr. f.
Paul Lemerle. — L'Émirat d'Aydin, Byzance et l'Occident. (Bibl. byz., Sér. Ét., 2). Ibid., 1957 ; in-4 couronne, 276 p., 2.000 fr. f.

La méthode comparative s'impose de plus en plus dans tous les domaines, et l'histoire fut l'une des premières à s'en servir. Pourtant il est une catégorie de documents qui n'ont pas encore été exploités à leur mesure. Ce sont les chroniques turques en relation avec leurs parallèles byzantins et occidentaux. Pour démontrer l'intérêt et l'urgence de semblables études, le prof. Lemerle a choisi un exemple caractéristique se référant à la période moins bien connue de la première moitié du XIVe siècle. L'enquête a comme objet la partie centrale de la chronique épique d'Enveri publiée par Mme Irène Mélikoff-Sayar. Ce chroniqueur est inconnu par ailleurs. Il prit part aux campagnes du Conquérant, et dédie son œuvre à son grand vizir Maḥmūd pacha en 1465. Les sections écartées des présentes études concernent, la première, un démarquage de la chronique perse de Beyẓāvī (liv. I-XVII), tandis que la troisième (liv. XIX-XXII) poursuit la chronique ottomane jusqu'en 1464 ; elle est négligée et pose d'autres problèmes. Le texte central (l. XVIII) de 1256 distiques se rapproche du genre d'épo-

pée légendaire nommé *destān*, mais le fond, de nature plus historique, recommande plutôt le titre de *geste*. « Replacé dans le cadre de l'histoire littéraire, le Destān d'Umūr pacha apparaît comme une œuvre marquée par les caractères de son temps : c'est une synthèse des courants, populaire et puriste, religieux et profane, qui inspirent la littérature pré-ottomane et les débuts de la littérature ottomane ». L'édition repose sur le texte du ms. parisien, B. N., Anc. Fonds Turc 250, collationné avec un ms. d'Izmir. Le turc est transcrit en caractères latins, la traduction française accompagne en colonne parallèle. Les caractères philologiques généraux sont groupés dans l'introduction, le lexique s'attache aux nuances archaïques, tandis que des notes abondantes et documentées rendent le récit accessible au lecteur occidental et facilitent la tâche de l'historien.

Le caractère poétique et hâtif de cette chronique devait laisser les savants sceptiques. Il fallait une contre-épreuve pour lui restituer un crédit que sa situation de témoin unique méritait. Cette entreprise a valu à son auteur le prix Paul-Pelliot Senior 1957.

Sans prétendre épuiser le sujet, l'A. confronte les données historiques de la *Geste d'Umūr pacha* avec les renseignements recueillis jusqu'ici sur une douzaine de points principaux. Les conclusions obtenues grâce à ce nouveau texte n'ébranlent guère les solutions reçues mais étoffent considérablement plusieurs trames très dépouillées : la constitution et la vie indépendante d'une principauté turque, la piraterie dans la mer Égée, les attaques contre les États latins de Grèce et la résistance de Smyrne, les relations avec les Cantacuzène et les expéditions sur le continent européen à l'invitation de ceux-ci à titre de mercenaires. De la sorte, plusieurs dates sont précisées et quelques documents délaissés sont quelque peu remis en faveur, tel le chroniqueur catalan Muntaner et le voyageur arabe Ibn Battuta. La recherche est menée avec beaucoup de méthode, l'érudition de l'A. perce dans la richesse des notes, et l'exploitation de l'ouvrage est grandement facilitée par un large tableau chronologique récapitulatif, quelques cartes et un index soigné. On sera convaincu qu'il faut poursuivre dans cette voie, et l'on se réjonit déjà de voir plus clair dans la période confuse qui fait transition entre la dislocation de l'empire seldjoucide et la montée ottomane.

D. M. F.

Franz Babinger. — Mehmed der Eroberer und seine Zeit. Munich, F. Bruckmann, 1953 ; in-8, XIV-592 p., 38 ill., DM. 36.

Hors du cadre de la série remarquable des volumes de l'histoire mondiale, prend place une synthèse historique autour d'un personnage unique qui vint à son heure pour bouleverser seul le cours de l'histoire de deux mondes. L'historien de la littérature ottomane était prédestiné à cette entreprise. Un long professorat, de patientes recherches d'archives, de nombreuses monographies en ont déblayé le terrain. Œuvre positive, le récit suit sans passion son personnage pas à pas du berceau à la tombe, sans dissimuler pour autant la tragédie de la chrétienté, contre-partie de l'épopée ottomane. Chaque étape d'un règne mouvementé de plus de trente ans est analysée selon ses caractères propres et chaque épisode est filmé dans un vivant contexte. Vie d'action, la narration occupe forcément la grosse masse du volume. Les derniers chapitres complètent la vue d'en-

semble par l'exposé des institutions et de la société, des monuments contemporains des sciences, des lettres et des arts. Les excellentes reproductions photographiques s'étendent de la numismatique aux panoramas, tandis que les cartes et les plans, plus techniques, s'insèrent dans le texte. Seul un maître de la trempe de l'A. pouvait se dispenser de l'appareil érudit de notes chargées et de l'inévitable bibliographie méthodiqne. Plusieurs traductions sont envisagées ; la version française a paru dès 1954. Ce livre décrit la ruine définitive de la *romanitas* et de la chrétienté médiévale, fruit des schismes et des désnnions, et donne la clef de l'histoire de plusieurs siècles dans les Balkans et les pays du Croissant. D. M. F.

Johannes Irmscher. — Aus der Sowjetbyzantinistik. (Berl. byz. Arbeiten, 4). Berlin, Akad. Vg., 1956; in-8, VIII-102 p., 2 cartes, 8 pl., DM. 17.

L'éditeur nommé présente la traduction du russe d'une série d'articles « engageant les principes », traduction qui fut assurée par Hans Ditten et Edmund Piekniewski. La première moitié du volume est constituée par cinq articles publiés dans le *Vizantijskij Sbornik* (1945) et dans le *Vizantijskij Vremennik* t. 3, 4, 6, 7. Ils sont tous de feu M. W. Levčenko, sauf le second qui est anonyme. En voici les sujets : Les éditions de la byzantinologie contemporaine (sorte de bibliographie de la période soviétique) ; Contre le cosmopolitisme bourgeois dans la byzantinologie soviétique (anonyme, orientant les recherches vers les études sociales négligées et la lutte des classes dans les pays de régime byzantin) ; La signification des travaux de J. V. Staline sur des questions de linguistique pour la byzantinologie soviétique (il s'agit dans ce cas surtout de la notion d'*ethnos* et de ses répercussions) ; La signification du travail de J. V. Staline « Problèmes économiques du socialisme en U. R. S. S. » pour la recherche byzantinologique soviétique (orientant vers les études sur la production et les antécédents byzantins du socialisme) ; enfin, La conquête de Constantinople par les Turcs en 1453 et ses conséquences historiques (où l'on décrit une nouvelle paix romaine à la faveur de laquelle se développent les peuples slaves des Balkans). La seconde partie tient uniquement dans l'article *Vizantija* de la Gr. Encycl. sov. (2e éd., t. 8). Titre des sections : esquisse historique, science, philosophie, littérature, « arts figuratifs » (comprendre : iconographie) et architecture, musique. Aucune de ces sections n'est signée, mais chacune contient une courte bibliographie sur le sujet, d'auteurs russes, modernes s'il y a moyen. Cet article se présente comme l'application des principes idéologiques énoncés plus haut. D. M. F.

Gotthold Rhode. — Die Ostgrenze Polens. Bd. I : Im Mittelalter bis zum Jahre 1401. Cologne-Graz, Böhlau, 1955 ; in-8, XVI-458 p., 9 tabl. généal., 7 cartes, DM. 38.

Il est une question qui intrigue nombre de nos contemporains : où se trouve en Europe orientale, la frontière entre l'Orient et l'Occident ? A vrai dire personne n'y a encore répondu pleinement. C'est le projet ambitieux que commence à réaliser ce premier volume. Ambitieux en raison de l'extrême mobilité de flottement du « rideau de fer » par le passé

et de son manque d'étanchéité. De nombreuses pièces d'archives sont d'accès difficile, la matière est abondante. La première période considérée s'étend jusqu'à la stabilisation des structures de l'État polono-lituanien. Le propos de l'A. est de dépasser le tracé topographique issn des traités pour atteindre les rebondissements divers des sitnations successives, comme l'annonce le sous-titre : évolution politique, signification culturelle et diffusion spirituelle. On n'est pas encore en mesure de suivre avec le même détail l'évolution ethnographique proprement dite. Les renseignements provenant de l'histoire ecclésiastique sont exploités abondamment, notamment l'activité des ordres religieux latins, les seuls, semble-t-il, animés de préoccupations missionnaires. Les confessions et les rites vivent selon leur appartenance traditionnelle, les émigrés se constituant ordinairement une hiérarchie de Diaspora sans visée prosélytique. L'exposé est étayé de nombreuses références et d'un répertoire bibliographique très détaillé. En annexe, les tableaux généalogiques des diverses dynasties permettant de se retrouver dans le tourbillon des personnages qui entrent en lice. Six cartes hors-texte ont été établies avec un soin minutieux. Une originalité intéressante est l'indication des diverses zones frontalières de pénétration lorsque les traités n'arrêtent pas de contours précis. La typographie distingue les dénominations contemporaines des appellations postérieures. Ce volume a décrit la phase d'expansion de la Pologne vers l'Est, attendons les autres pour voir plus clair dans les incessants mouvements imposés par les armes. D. M. F.

Geoffrey Ashe. — King Arthur's Avalon. The Story of Glastonbury. Londres, Collins, 1957 ; in-8, 384 p., 18/–

C'est un livre fort attachant que cette histoire de Glastonbury. L'A., avec beaucoup de respect mais aussi avec un grand souci de vérité, a cherché à raconter l'histoire de ce lieu, alors que la légende, la préhistoire, des traditions considérées comme sacrées pendant des siècles, et puis les destructions des guerres religieuses semblent se coaliser pour cacher les secrets. Il s'agit ici de découvrir les origines du christianisme en Angleterre, et avant cela, la configuration du sol parce qu'il faut expliquer telle et telle dénomination, et aussi l'existence, le passage de tribus anciennes ; ensuite il y a toutes les relations avec l'Empire romain, les patients et passionnants tâtonnements des premiers missionnaires et plus tard de leurs historiens, la pénétration réciproque des Celtes et des Saxons ; mais il y a plus encore : Avalon n'est-il pas lié à la grande et si belle légende du Roi Arthur et du Graal ? (D'aucuns prétendaient que le vase sacré fut transporté au royaume du prêtre Jean). Mais c'est, en même temps, un sanctuaire national, une forteresse tout autant monarchique que catholique romaine; un puissant monastère y connut des siècles de gloire, puis toutes les souffrances de la persécution. N'est-ce pas à Glastonbury — par la légende de Joseph d'Arimathie — que l'Angleterre doit le titre de « Douaire de Marie » ? D. Th. Bt.

The Rev. G. Bissonnette, A. A. — Moscow was my Parish. New-York, McGraw-Hill Book Cy, 1956 ; in-8, 273 p., 29/6.

L'A. de ce livre a été expulsé de Russie après un séjour de deux ans à Moscou en qualité d'aumônier de l'Ambassade américaine (fév. 1953 à

janv. 1955). Il décrit ici les incidents les plus caractéristiques de son ministère sacerdotal auprès du personnel catholique des ambassades, car il était à Moscou le seul ecclésiastique venu d'Occident. Il s'interdisait tout contact avec les sujets russes, fussent-ils même catholiques. Son action continuellement surveillée et même les restrictions et les difficultés de la vie ordinaire lui étaient une occasion de relations avec les administrations soviétiques et une étude des méthodes et des agissements des fonctionnaires. Le lecteur apprend à connaître la vie en Russie par des menus détails, mais souvent pris au vif. Quinze chapitres sont consacrés à la vie à Moscou ; trois à des voyages en Ukraine, au Kazakstan et au Caucase ; un seul à la situation de la religion sur laquelle l'A. porte un jugement très objectif.
D. T. B.

J. Shelton Curtiss. — Die Kirche in der Sowjetunion (1917-1956). Munich, Isar, 1957 ; in-8, 360 p., DM. 17,80.

L'original de cet ouvrage a paru à Boston en anglais ; il s'étend sur les années de 1917 à 1950. L'A. a compulsé, étudié et comparé une masse de documents, surtout russes, accumulés dans les instituts spécialisés des USA. Il a rédigé ainsi une histoire très détaillée des relations entre l'Église et l'État en Russie, malgré la séparation édictée par la Constitution soviétique. La majeure partie du volume est consacrée aux événements d'avant 1930. Ce livre est une mine de renseignements pour ceux qui exposeront plus tard le conflit entre deux forces antagonistes à la recherche d'un *modus vivendi* provisoire.
D. T. B.

L. F. Rushbrook Williams. — The State of Israel. Londres, Faber et Faber, 1957 ; in-8, 229 p., 27 pl., 21 /–

Dans la succession et la précipitation des événements actuels du Proche-Orient, tout jugement sur Israël ou les pays arabes ne peut être que provisoire et toujours fort nuancé. M. R. W., qui écrivit cet ouvrage au moment des événements de Suez, s'en rend fort bien compte. Nous sommes complètement d'accord avec le point de vue, qui apparut tout dernièrement à des Arabes éminents lorsque la Fédération de l'Égypte et de la Syrie fut accomplie, qu'il faudrait chercher à faire entrer Israël dans cette Fédération des Pays arabes. Je souhaite que ce plan soit examiné attentivement et religieusement par ces « frères séparés ». Le salut du Proche-Orient est là et pas ailleurs. En attendant la réalisation de ce beau rêve, il importe à chacun de bien connaître les éléments du problème, les mérites des uns et des autres, et leurs difficultés aussi, comme leur bonne volonté. Avec une impartialité et un réel désir d'approche mutuelle, l'auteur de cet ouvrage nous donne une excellente introduction au problème tel qu'il se pose pour Israël et pour les Arabes qui vivent dans cet État. C'est un problème de vie. Le crime est que certains en aient fait un problème arithmétique d'intérêts. La menace latente, dans le Proche-Orient, est une image du monde actuel. La destinée du peuple élu est toujours en marche.
D. Th. Bt.

James Morris. — Sultan in Oman. Londres, Faber et Faber, 1957 ; in-8, 165 p., 16/–

Pour saisir sur le vif la transformation profonde qui s'est opérée dans le monde arabe, surtout dans les pays détenteurs de pétrole, il faut aller voir soi-même, ou suivre le récit de quelque voyageur sincère. Mélange extraordinaire de technique et de réalisations modernes, avec bien souvent, un régime féodal retardataire. Ce récit à la fois intéressant et révélateur, nous fait comprendre également comme l'Angleterre a de plus en plus perdu de son prestige et de sa puissance, là où ses agents mystérieux avaient triomphé de l'immobilisme arabe et d'une diplomatie fort habile. C'est aussi un des incidents de la lutte ponr le pétrole que nous raconte ici le correspondant du *Times*. D. Th. Bt.

Charles Warren Hostler. — Turkism and the Soviets. Londres, Allen et Unwin, 1957 ; in-8, XIV-244 p., 30/–

Chacun sait combien la révolution de Kemal Ataturk a changé la Turquie. La connaissance de ce pays devient importante pour qui veut être au courant de la politique mondiale ; on sait également qu'un mouvement puissant de retour à l'Islam est créé en Turquie et que le Gouvernement actuel lui donne un certain appui. Mais ce que l'on oublie parfois c'est que si la Turquie proprement dite compte vingt millions de sujets, l'URSS compte autant de Turcs, et que dans le monde il y a en tout plus de 54 millions de Turcs. L'A. nous renseigne sur les Turcs dans les divers pays ; leur histoire locale, leur entrée dans le complexe soviétique. Un chapitre est consacré au turquisme et un autre au pan-turquisme. Les pan-turquistes attendent que l'empire soviétique, comme tous les empires de l'histoire, disparaisse : alors leur idéal pourra se réaliser. Car il semble que les Turcs intégrés dans l'URSS attendent le moment de leur indépendance. Ces quelques aperçus montrent l'intérêt de cette étude fort actuelle.
D. Th. Bt.

Aloys Grillmeier, S. J. — Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung. Munich, Hueber, 1956 ; in-8, 150 p.

Théologien et patrologue bien connu, le P. Grillmeier aborde ici le domaine de l'ancienne iconographie chrétienne, plus spécialement de l'iconographie du Crucifié. Il s'occupe notamment de la célèbre crucifixion du codex de Rabulas (Florence), qui remonte à 586 et est la plus ancienne qui nous soit connue. D'après lui cette représentation et d'autres analogues, qui ont souvent semblé énigmatiques, seraient l'expression iconographique de cette vérité, que le Logos n'a pas quitté le corps du Christ après sa mort, mais lui serait resté uni comme auparavant. Les yeux ouverts du Crucifié défunt en seraient la preuve. Ceci amène l'A. à parler longuement du symbole et de l'image dans l'antiquité chrétienne, de la croix, de la crucifixion, de l'image du Christ, etc. Toute cette partie théologique et patristique est fort intéressante. L'A. était ici tout à fait compétent. Mais la preuve iconographique qu'il entend donner à sa thèse, ne nous semble pas tellement convaincante. Il y a dans la miniature

de Rabnlas, p. ex. le soldat qui tend au Christ l'éponge, imbibée de vinaigre, il y a ses compagnons, jetant le sort sur sa tunique, denx traits qni montreraient plutôt que le Seigneur est encore vivant à ce moment, malgré le côté transpercé. Il nous paraît que l'A. a forcé un peu les choses, en faisant dire à cette miniature, ce qu'elle ne prouve pas nécessairement. Son livre sera en tous cas très utile et mérite l'attention des théologiens et des historiens de l'art. D. A. v. R.

Marguerite Rumpler. — La coupole dans l'architecture byzantine et musulmane. (Coll. Cahiers techniques de l'art. Vol. 1). Strasbourg, « Le Tilleul », 1956 ; in-4, 151 p., 241 fig., 2500 fr. f.

Ce travail était nécessaire ; il est étonnant qu'il n'ait pas été fait plus tôt. Aussi faut-il remercier Mme M. Rumpler d'avoir conçu le classement des diverses formes de coupoles byzantines et musulmanes. Travail nécessaire parce que la conpole est un élément essentiel dans l'architecture byzantine et slave. Ce catalogue ou répertoire permettra à chacun de se diriger et aussi d'expliquer l'évolution dont on ne saisit jamais qu'un aboutissement. On y verra la richesse d'invention des architectes orientaux, la grande diversité des formes architecturales issues de quelques éléments, fort simples à l'origine. Lorsque M. L. Hautecœur dit que ce livre « permettra... de montrer, comme nous avons tenté de le faire pour les coupoles musulmanes du Caire, comment on passe progressivement de la construction à la décoration », nous pensons que cela pourra se manifester aussi pour ce qui concerne la Russie. Près de 250 croquis et plans nous aident à percer le mystère des coupoles. L'exposé est clair et facilité encore par un index technique. D. Th. Bt.

A. W. Lawrence. — Greek Architecture. (The Pelican History of Art). Harmondsworth, Penguin, 1957 ; in-4, XXXII-327 p., 152 pl., 63/-

C'est renouveler de pures jouissances de la Beauté que de lire et contempler l'ouvrage de M. Lawrence. D'ailleurs l'architecture grecque n'est pas un sujet mort. La mise en valeur par les Offices gouvernementaux ou par les missions archéologiques, y fait encore découvrir constamment de précieux restes. Ce sont ces découvertes relativement récentes qui permettent à l'A. d'examiner et de présenter des restes de palais, de temples, d'habitations remontant aux temps légendaires et préhistoriques : l'âge tout proche de celui de la pierre, non loin de 3000 ans av. J.-C. Cette première partie devra être étudiée par les humanistes qui apprennent encore le grec. Mais ce sont les étudiants d'histoire de l'Art et les architectes qui feront leur profit de ce « Manuel » où tout paraît s'expliquer fort bien. Et chacun, en général, découvrira des données correspondant à ses préoccupations, tant la civilisation grecque ancienne marqua l'architecture. Et l'on sait combien le domaine de l'architecture grecque est universel, quelle fut son expansion. Ce volume, d'une si grande richesse, est (comme ceux de la même collection) illustré de cartes, dessins, diagrammes, notes, bibliographies et index, capables de satisfaire les plus exigeants. Cent cinquante photographies en hors-texte achèvent ce bel ouvrage.

D. Th. Bt.

Friedrich Wilhelm Deichmann. — Studien zur Architektur Konstantinopels im 5. und 6. Jahrhundert nach Christus. (Dentsche Beiträge zur Altertumswissenschaft, 4). Baden-Baden, Grimm, 1956 ; in-8, 118 p., 32 pl.

M. Deichmann, qui est un grand connaisseur de l'architecture de l'antiquité chrétienne, nous offre dans ce volume quelques études sur l'ensemble et surtout sur certains détails, des constructions constantinopolitaines anx environs de l'époque de Justinien, qui marqua un point culminant de l'architecture de la grande métropole. Ces études sont très fouillées et mettent en évidence la compétence de leur auteur dans ces matières, qui ont déjà donné lieu à bien des discussions, mais où l'on commence tout de même à voir un peu plus clair. L'ouvrage, bien présenté, comporte une série de bonnes illustrations. D. A. v. R.

Polish Architecture up to the mid 19th century. Éd. par le prof. Jan Zachwatowicz. Varsovie, Institut d'Architecture polonais, 1956 ; in-4, 30 p. et 499 photographies.

Une introduction comportant 64 plans donne un aperçu de l'architecture polonaise à travers les siècles et commente plusieurs des belles photos qui suivent. Elle jette également la lumière sur l'évolution politique et sociale du pays. La Pologne d'avant les partages s'est distinguée par ses châteaux, églises, couvents et quelques constructions citadines médiévales ; certains ordres — en particulier Cisterciens et Jésuites — ont joué un grand rôle dans ce domaine. L'économie moderne transforme, dès le début du XIXe siècle, l'aspect de maintes localités et leur donne le caractère plutôt cosmopolite. Ceci est en contradiction avec la tendance des époques passées qui, tout en adoptant les grands styles de l'Occident, leur imprégnaient le cachet national. D. N. E.

Picture Book of Britain. Vols. 1. 2. 3. 4. Londres, Country Life, 1957 ; in-4, 89 + 89 + 74 + 74 pl., 42/-

Il est difficile de rendre justice à un beau livre d'images. Celui-ci, en plus de 300 planches grand format, réunit quatre albums publiés par la revue « Country Life ». Ceux qui connaissent quelque peu l'Angleterre auront plaisir à revoir ces paysages romantiques, ces calmes villages, ces vieux châteaux, et surtout les splendides cathédrales comme les églises de campagne qui magnifient si bien, en ce pays, la dignité du culte et le prix qu'on y attache. Pour d'autres cet album sera une révélation. Il peut aussi servir à illustrer l'histoire d'Angleterre, comme la littérature et d'autres domaines encore. D. Th. Bt.

Margaret Whinney et Oliver Millar. — English Art : 1625-1714. (The Oxford History of English Art). Oxford, Clarendon Press, 1957 ; in-4, XXIV-391 p., 96 pl.

Cette période de l'art anglais est considérée comme une des plus riches et des plus expressives du génie britannique. L'avènement de Charles Ier est une date dans l'histoire de l'art en Angleterre. L'auteur commence

son livre par le récit des manifestations diverses et somptueuses d'un prince désireux de promouvoir les arts ; malheureusement les guerres civiles vinrent arrêter cet élan. L'auteur de ce volume replace dans son cadre historique et social la vie artistique anglaise durant ce siècle. Les grands noms de peintres du continent se mêlent à ceux de l'Angleterre. Les architectes anglais se font un nom dans l'érection de St Paul's (Wren), d'édifices religienx de la nouvelle observance, de palais. En lisant cet ouvrage, on se rendra compte du grand nombre d'artistes, de genres et d'œuvres qui illustrèrent cette période, des influences étrangères qui s'exercèrent aussi. Le XVIII[e] siècle héritera de tous ces efforts. Une excellente bibliographie et un copieux index, ainsi que les planches, achèvent ce beau volume. D. Th. Bt.

E. W. Tristram. — English Wall Painting of the Fourteenth Century. Londres, Routledge et Kegan Paul, 1954 ; in-4, IX-311 p., 64 pl.

Voici une œuvre posthume d'un archéologue réputé, d'un artiste qui consacra toute son existence aux peintures murales anglaises et qui a publié trois autres volumes sur ce sujet, ainsi que de nombreux articles. Non seulement il écrivit sur la peinture murale, mais, habile dessinateur et restaurateur, il contribua énormément au recouvrement de ces peintures. Disons tout de suite que si, dans ce volume, les chapitres historiques et analytiques sont dignes d'attention, le catalogue de toutes les peintures murales du XIV[e] siècle — il occupe cent quarante pages en texte serré — est un répertoire unique pour l'iconographie religieuse. L'A. fait remarquer dans cette période l'habileté accrue des artistes, la surcharge des motifs, le réalisme qui se développe. D'autre part, il note également l'apparition d'allégories qui ne sont pas toutes aussi directement religieuses et que l'on appelle des « Moralités ». Il montre aussi comment, à cette époque, l'artiste s'inspire davantage d'œuvres littéraires. Toutefois n'est pas assez expliquée la parenté ou l'influence — s'il en est — entre tant de sujets religieux et moralisateurs des cathédrales françaises et de celles d'Angleterre. Les illustrations sont vraiment inédites, pour la majeure partie, et fort clairement reproduites. Les notes bibliographiques, de nombreux index, listes et appendices ajoutent aux analyses de l'A. une richesse de documents pour les chercheurs comme pour les historiens de l'art. Du point de vue religieux, cet ouvrage est aussi un témoin de la croyance religieuse en Angleterre, deux siècles avant la rupture. Pour ce motif, il est aussi d'une valeur particulière. D. Th. Bt.

Quatuor Kedroff. — I, Chants des Vêpres de la tradition monastique ; II, Influence occidentale ; III, Retour à l'ancienne tradition. (Disque). Neuilly s/S, Studio SM ; 30 cm., 33 tours.

Plus précisément, nous avons sur la première face une sélection de chants de la *vsenoščnaja* du dimanche et notamment : *Blagoslovi, duše moja, Gospoda* (versets choisis du ps. 103), *Blažen muž* (versets choisis des ps. 1-3), *Gospodi vozzvach* du 1[er] ton suivi de deux stichères exécutés avec canonarque, *Světe tichij*, Prokimenon, *Spodobi Gospodi*, *Bogorodice Děvo*, *Budi imja Gospodne*. Sur la seconde face nous entendons *Pod tvoju milostj* (dit ici « cantique polonais ». C'est possible ; mais ce n'est qu'une version

légèrement différente de *Pod tvoe blagoutrobie*. Toutes deux d'ailleurs traduisent *Ὑπὸ τὴν εὐσπλαγχνίαν σου, Sub tuum praesidium*) et deux morceaux de Ljvov : *Dostojno estj* et *Večeri Tvoeja tajnyja*. Finalement *Angel vopijaše* de Balakirev (c'est-à-dire, *grečeskij rospěv*), un koncert (motet) de Ippolitov-Ivanov sur le texte du ps. 133 et le célèbre *Otče naš* de Kedroff père. On voit que le disque est intéressant au plus haut degré par son contenu. L'enregistrement est excellent, la qualité vocale superbe, l'exécution très sûre. Les petites critiques que nous faisons n'infirment pas cette appréciation. Voici donc ce qui nous a moins plu : une certaine recherche dans l'interprétation que nous eussions préférée plus simple et directe ; chanter à quatre des morceaux où la mélodie passe d'une voix à l'autre est une gageure que les exécutants n'ont peut-être pas toujours bien tenue. Pour réussir ce jeu il faut une chorale. Nous avons été déçu par les compositions de Ljvov. Nous pensions qu'il avait fait mieux. Le dernier morceau est une surprise. Nous félicitons M. Kedroff et nous aimerions l'entendre encore, et pour offrir des suggestions : l'enregistrement d'une lecture selon la bonne tradition, d'un alléluia avec versets, d'une ode scripturaire de carême, de quelques-uns de ces exapostilaires qu'on ne chante plus, des stichères des béatitudes, permettrait peut-être de sauver quelque chose avant que la tradition ne s'en perde pour toujours.

D. G. B.

B. Belpaire. — T'ang Kien Wen Tse. Florilège de Littérature des T'ang. (Coll. « Encyclopédie Universitaire »). Paris, Éd. Universitaires, 1957 ; in-8, 422 p.

Le traducteur de ce florilège, l'abbé Belpaire, est le secrétaire de l'Institut belge des Hautes Études chinoises à Bruxelles, Institut qui possède une très riche bibliothèque de littérature chinoise. Son but en publiant cette traduction française d'un choix d'auteurs classiques est de permettre au lecteur occidental d'apprécier les lettres chinoises à une période de leur développement où elles étaient à un apogée : sous les empereurs T'ang (960-1278 ap. J.-C.), époque qui correspond à notre haut moyen âge. Il existe un florilège de cette période, dont la dernière édition date de 1922. C'est dans ce florilège qu'un choix a été fait pour la traduction française ; sur les 151 morceaux, une quarantaine ont été traduits entièrement ou en partie. Les morceaux sont groupés d'après le genre littéraire auquel ils appartiennent, et chaque groupe est précédé d'une courte introduction destinée à éclairer le lecteur français et à lui donner les caractéristiques de la poésie ou de la prose qui va suivre. Ces pièces de différents auteurs chinois sont en général très courtes et d'une remarquable finesse d'observation et de sentimentalité, mais laissant toujours un large champ à l'imagination et à la perspicacité du lecteur. Cette littérature a des ressemblances, par la délicatesse de ses descriptions, avec les dessins chinois que nous admirons sur les vases, les assiettes, les gravures, les tentures et les paravents, qui dépeignent la nature, la vie privée ou publique. Elle révèle une culture raffinée et une préoccupation du bien-être matériel et intellectuel, associé a un souci religieux purement conventionnel. Citons parmi les morceaux les plus caractéristiques : *Les 24 Thèmes du Poète* (p. 68), considérations en quelques lignes sur des sujets abstraits ; *Mâle largesse, Tendresse raffinée, L'Archaïsant sublime*, etc., dont la traduction est émaillée de mots entre

parenthèses, pour établir un lien entre des idées simplement juxtaposées. *Les Mélopées* (des Ondines) *de la Siang* (p. 81) ; *Propos entre Amis* (p. 122) ; *Poèmes sur* (la belle) *Pi, Hong-Ful* (p. 189). Pour goûter cette littérature, il faudrait la lire à petite dose avec de longues réflexions entre chaque morceau ; en s'astreignant à cette discipline cette lecture repose de notre prose contemporaine. D. T. B.

Sir David Kelly. — The Hungry Sheep. Londres, Hollis et Carter, 1955 ; in-8, XVI-244 p., 18/-

L'auteur est un diplomate qui a passé deux ans en Russie soviétique. Il a déjà publié d'autres ouvrages : Mémoires, analyses de politique internationale. Il a lu énormément, dans tous les domaines, et s'est fait une opinion personnelle. Le présent volume part de l'idée que sous les courants historiques de surface il y a des courants profonds ; ce sont ces derniers qui sont déterminants dans l'histoire. La première partie porte le titre général : « La Surface » et décrit l'état actuel du monde à la suite des grands événements de ce demi-siècle : deux guerres, l'apparition du communisme russe, la liberté commerciale, le colonialisme. La seconde partie est franchement une critique des opinions, idées et théories par lesquelles on prétend expliquer et conduire l'histoire : fausses philosophies, systèmes, recherche du matériel au lieu des valeurs spirituelles et morales, erreurs de la psychanalyse, erreurs sur l'homme primitif, distortion de l'idéal chrétien de l'Occident. « La crise de notre civilisation est d'abord d'ordre spirituel ; les difficultés politiques et économiques sont des manifestations de surface ». Un livre à lire et à méditer, et qui n'est pas ennuyeux.

D. Th. Bt.

III. RELATIONS

D. Wilhelm Niesel. — Das Evangelium und die Kirchen. Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kreis Moers, 1953 ; in-8, 271 p., DM. 19,50.

L'A. est un membre dirigeant de l'Église évangélique de l'Union — ancienne Union de Prusse (1817) — composée de luthériens et de réformés. Il est de ceux qui se plaignent d'une influence luthérienne trop marquée dans l'Union et s'inquiètent de certains symptômes romanisants. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la tendance générale, non avouée mais évidente, de cet ouvrage où, « à la lumière de l'Évangile », sont soumises à une étude critique : 1° l'Église catholique, 2° l'Église orthodoxe, et 3° les Églises de la Réforme. L'A. commence par l'Église catholique, parce qu'elle « est la plus éloignée de nous » (p. 19). De fait, nous devons constater que l'A. est très éloigné d'elle, avec son interprétation minimaliste de l'Évangile de l'Incarnation et son insistance unilatérale sur l'*Einmalig* de l'Incarnation. L'Église orthodoxe bénéficie ici d'une place un peu plus élevée dans l'échelle des valeurs, grâce au « dialogue constant au sein du Conseil œcuménique ». Les quelques années qui nous séparent du moment

où ce livre fut publié montrent bien ce qui en est et prouvent combien la réalité de ce dialogue est précaire. Cet ouvrage peut aider à en comprendre les raisons. Somme toute, on y trouve peu d'ouverture vraiment œcuménique et beaucoup de jugements rapides et sans nuances. Comme manuel destiné à des étudiants en théologie, ce livre est d'un horizon assez limité. D. T. S.

J. P. Michael. — Christen suchen Eine Kirche. Die Ökumenische Bewegung und Rom. Mit Dokumenten und soziographischen Beilagen. (Herder-Bücherei, Bd 10). Fribourg-Br., Herder, 1958 ; in-12, 188 p., DM. 1.90.

Personne mieux que l'A. de ce petit volume n'était à même de faire une synthèse de tout ce qui concerne les relations interconfessionnelles et de l'évolution du mouvement œcuménique à notre époque. Depuis de longues années il suit de près les événements et les publications dans ce vaste domaine. A notre connaissance, la vue d'ensemble qu'offrent ces pages est unique. Discrètement et avec à-propos on y trouve exprimé, également, tout au long de l'exposé le point de vue catholique. On pourrait objecter que l'angle sous lequel les choses œcuméniques sont envisagées ici est trop allemand. L'A., avec la compétence de quelqu'un qui l'a vécue du dedans, se réfère constamment à l'histoire récente du protestantisme en Allemagne. On ne peut nier que le rôle de ce secteur important du monde œcuménique n'ait été actif et souvent prépondérant, et tout indique qu'il n'est pas encore près d'être terminé. Ainsi, c'est le luthéranisme allemand qui vient de donner au luthéranisme mondial une nouvelle impulsion pour l'étude de l'Église catholique, ce qui aura bientôt aussi, à n'en pas douter, ses répercussions dans d'autres milieux œcuméniques, selon les désirs même de ceux qui en sont les promoteurs. L'ouvrage du Dr Michael constitue une excellente introduction à une matière difficile, abondante et variée, où il importe hautement de bien discerner l'essentiel de l'accessoire et d'avoir assez de liberté intérieure pour doser en toute objectivité et justice l'appréciation et la critique. D. T. S.

IRÉNIKON

Tome XXXI 2e trimestre 1958

Éditorial

L'année 1958 doit être considérée comme le millénaire de la venue, en la péninsule du Mont Athos, du grand propagateur de la vie monastique que fut saint Athanase l'Athonite. On lira plus loin dans ce fascicule un article consacré à la mémoire de cet événement, qu'il nous paraît important de relever.

Sans doute, fêtera-t-on davantage le millénaire de la construction du célèbre monastère athanasien de la grande Lavra. On nous promet pour cette occasion des fêtes et des cérémonies. Mais l'arrivée du saint fondateur nous semble devoir être notée tout abord. En effet, si le développement extraordinaire qu'eut la vie monastique en Orient est déjà un fait bien connu, la consécration d'une péninsule tout entière à la pratique de cette vie en est un autre absolument unique. Jamais sans doute dans l'histoire de l'humanité le renoncement au monde, la vie de prière et d'union à Dieu n'ont reçu pareil cadre, pareille exaltation, pareille durée. C'est en 958 que celui qui devait donner cet essor arriva sur la sainte montagne. Depuis lors, ni les luttes politiques, ni l'invasion turque, ni la destruction de l'empire byzantin n'ont pu porter atteinte à cette citadelle spirituelle, qui témoigne mieux que beaucoup d'autres institutions de la grandeur et de l'efficacité de la parole du Christ invitant les hommes à le suivre ici bas de la manière la plus parfaite.

L'Onction des martyrs et la bénédiction de l'huile.

La bénédiction de l'huile des infirmes dans les liturgies de langue latine a fait l'objet, il y a près de vingt ans, d'une savante étude de M. A. Chavasse qui a mis en lumière la parenté de divers formulaires et en a précisé la signification [1]. Ce travail toutefois a laissé de côté a priori l'étude de ce rite dans les liturgies orientales, l'auteur ayant « acquis la certitude que son histoire s'est déroulée d'une façon indépendante en Orient et en Occident » (p. IX).

Dès les origines cependant un texte reliait le développement liturgique des formules occidentales à celles de l'Orient : la *Tradition Apostolique* de saint Hippolyte dont on sait, d'autre part, le rôle qu'elle a joué dans la codification canonique et liturgique des rites orientaux, particulièrement en Égypte. M. Chavasse lui-même avait d'ailleurs bien noté l'intérêt de la Tradition d'Hippolyte pour l'étude des origines du formulaire romain de la bénédiction de l'huile des infirmes et avait donné une étude détaillée du passage le plus important pour l'histoire du rite auquel il consacrait son travail [2].

1. A. CHAVASSE, *L'Onction des infirmes dans l'Église latine* dans *Rev. S. R.*, XX (1940), pp. 64 à 122 et 290 à 364, travail réuni en un volume : *Étude sur l'Onction des infirmes dans l'Église latine du IIIe au XIe siècle*, t. I, *Du troisième siècle à la réforme carolingienne*. Lyon, 1942, avec un chapitre supplémentaire qui donne un aperçu synthétique sur l'onction des infirmes avant la réforme carolingienne.

2. *O. c.*, p. 1 ss.

Hippolyte propose en effet une formule de bénédiction de l'huile qui évoque les trois catégories d'oints de l'Ancien Testament : les rois, les prêtres et les prophètes. En voici le texte tel que nous l'a transmis la version latine du palimpseste de Vérone [1] :

Ut oleum hoc sanctificans das, Deus, san(ct)itatem utentibus (= unctis [2]) et percipientibus, unde uncxisti reges sacerdotes et profetas, sic et omnibus gustantibus confortationem et sanitatem utentibus illud praebeat.

Or l'oraison de bénédiction de l'huile des infirmes du Gélasien (qui est restée à quelques détails près celle du rite romain actuel) a repris dans les mêmes termes, bien que dans un ordre différent, la mention des rois, des prêtres et des prophètes ; mais de façon inattendue elle ajoute à cette triade une quatrième catégorie, celle des martyrs. Voici le texte de cette oraison, divisé en paragraphes pour plus de commodité :

A Emitte, quaesumus, Domine, Spiritum Sanctum Paraclitum de caelis in hanc pinguedinem olei quam de viridi ligno producere dignatus es ad refectionem mentis et corporis,

B et tua sancta benedictio sit omni ungenti, gustanti, tangenti, tutamentum corporis, animae et spiritus ad evacuandos omnes dolores, omnem infirmitatem, omnem aegritudinem mentis et corporis,

C unde unxisti sacerdotes, reges et prophetas et martyres,

D chrisma tuum perfectum a te, Domine, benedictum permanens in visceribus nostris, in nomine Domini nostri Jesu Christi [3].

Cette mention des martyrs au troisième membre de l'oraison, se retrouve dans un contexte assez semblable dans la seconde partie de la préface consécratoire du chrême de ce même sacramentaire [4]. Mais la formule gélasienne du chrême paraît nette-

1. Ch. IV, éd. Botte (Sources Chrétiennes 11). Paris 1946, p. 34 ; G. Dix, *The Apostolic Tradition*. Londres, 1937, p. 10.

2. Sanctitatem, ms. : sanitatem ; unctis, d'après l'éthiopien : Dix, *l. c.*, mais plutôt *χριομένοις* pour *χρωμένοις* que *χρισθεῖσι* pour *χρησθεῖσι*.

3. H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary*, Oxford, 1894, p. 70.

4. « ...Te igitur deprecamur, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, per Jesum Christum Filium tuum Dominum nostrum, ut hujus

ment dépendante de la bénédiction de l'huile ; son style, les idées qu'elle exprime, indiquent clairement que sa rédaction est très postérieure [1].

Or il se fait que le rite copte en dialecte sahidique dont un témoin important nous est parvenu dans le Grand Euchologe du Monastère Blanc, nous a conservé une bénédiction d'huile qui comporte, dans un ordre légèrement différent, la formule à quatre termes du Gélasien : dont tu as oint les prêtres, les rois, les prophètes et les martyrs [2].

Le texte de cette bénédiction qui, comme on va le voir, est d'un grand intérêt pour l'histoire des formulaires romains, avait déjà été publié et traduit en latin par St. Gaselee [3], mais était, semble-t-il, passé inaperçu. Il s'agit d'une oraison pour bénir l'huile qui sert à l'onction des époux dans le rituel copte de mariage. En voici la traduction grecque, divisée elle aussi en paragraphes par commodité :

1 *<u>Ἔτι</u>* [4] *σοῦ δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, κύριε, ὁ Θεὸς ὁ <u>παντοκράτωρ</u> (καὶ) πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὥστε ἐκπέμψαι τὴν ἁγίαν σου δύναμιν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τὸν <u>καρπὸν</u> τοῦτον τῆς ἐλαίας, ὅ ἐστιν τὸ μύρον τοῦτο,*

2 *ἵνα εὐλογῶν εὐλογήσῃς αὐτὸ καὶ ἁγιάζων ἁγιάσῃς·*

creaturae pinguedinem sanctificare tua benedictione digneris et in Sancti Spiritus immiscere virtutem per potentiam Christi tui, a cujus sancto nomine chrisma nomen accepit, unde unxisti sacerdotes, reges, prophetas et martyres tuos, ut sit his qui renati fuerint ex aqua et Spiritu sancto chrisma salutis, eosque aeternae vitae participes et caelestis gloriae facias esse consortes... » H. A. Wilson, *l. c.*, p. 71.

1. Ce qui ne veut pas dire qu'elle n'ait pas pu conserver des éléments plus anciens et indépendants de la bénédiction de l'huile. On doit noter, d'autre part, que si Hippolyte indique que l'évêque doit rendre grâces sur le chrême qu'on appelle pour cela l' « huile de l'action de grâces », il n'indique aucun formulaire. Cf. ch. XXI, éd. Botte, p. 49.

2. Cf. *Les Textes de la Liturgie eucharistique en dialecte sahidique*, dans *Le Muséon*, LXVIII (1955), p. 7 s. Le Grand Euchologe du Monastère Blanc vient de paraître dans la *Patrologia Orientalis*, t. XXVIII, fasc. 2. Cette bénédiction d'huile se trouve à la page 392, [128].

3. *Parerga coptica*, II, Cambridge 1914, p. 3 s. La prière se trouve dans les fragments du Grand Euchologe que contient le vol. de la B. N. de Paris, Copte 129/20, f° 135 r-v, pp. 231-232 du ms.

4. Les mots soulignés se trouvent dans le copte sous leur forme grecque.

3 *καὶ ἔκπεμψον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ τὰ ἐλέη καὶ τοὺς οἰκτιρμούς σου ἐπὶ τὸν καρπὸν τοῦτον τῆς ἐλαίας, ὅ ἐστιν τὸ ἔλαιον τοῦτο,*

4 *δι' οὗ ἔχρισας ἱερεῖς καὶ προφήτας καὶ βασιλεῖς καὶ μάρτυρας, ἐνισχύσας αὐτοὺς τῇ σῇ χρηστότητι,*

5 *ἵνα γένηται πᾶσιν τοῖς ἐν αὐτῷ χριομένοις καὶ μεταλαμβάνουσιν αὐτὸ εἰς ἄνεσιν σώματος καὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος.*

6 *εἴη ἔλαιον εὐλογίας καὶ εὐφροσύνης, ἔλαιον χαρᾶς καὶ ἀγαλλιάσεως, ἔλαιον καυχήσεως καὶ δυνάμεως, ἔλαιον ἰάσεως καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν· χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ...*

On remarque immédiatement le lien étroit qui unit ce texte copte à l'oraison romaine de bénédiction de l'huile des infirmes. En plus du premier membre de la phrase **4**, identique à **C** et déjà signalé, il existe entre les deux formulaires un parallélisme frappant qui ne peut être fortuit.

La phrase **1** fait débuter l'oraison par une épiclèse, comme dans le Gélasien, alors que la bénédiction proposée par Hippolyte n'en comporte pas. On notera tout de suite d'ailleurs qu'il y a en réalité deux épiclèses dans le texte copte, **3** étant un doublet de la seconde partie de **1**.

Le premier membre de **4** contient donc la formule de **C**. On a rendu par δι' οὗ la subordination copte *ebol hitootf* que traduirait aussi bien le latin *ex quo* ou *unde*, parce que δι' οὗ se retrouve dans un contexte analogue dans la prière de consécration du chrême au rite byzantin [1].

La proposition **5** correspond à **B** ; mais *et tua sancta benedictio* paraît se rattacher à **2** qui, dans le grec qui servait de base au texte copte, ne comportait, peut-être, que *εὐλόγησον καὶ ἁγίασον αὐτό* [2]. Il est intéressant de remarquer d'autre part le

1. Voici le passage de la consécration du chrême qui s'apparente à notre formule : ...*καὶ κατάπεμψον τὸ πανάγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τοῦτο τὸ μύρον· ποίησον αὐτὸ χρίσμα βασιλικόν, χρίσμα πνευματικόν, ζωῆς φυλακτήριον, ἁγιαστικὸν ψυχῶν καὶ σωμάτων, ἔλαιον ἀγαλλιάσεως, τὸ προοδεῦσαν μὲν ἐν νόμῳ, ἐκλάμψαν δὲ ἐν καινῇ διαθήκῃ· ἐν ᾧ ἐχρίσθησαν ἱερεῖς τε, καὶ ἀρχιερεῖς, προφῆται καὶ βασιλεῖς· δι' οὗ καὶ αὐτὸς ἔχρισας τοὺς ἁγίους σου ἀποστόλους, καὶ πάντας τοὺς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας ὑπ' αὐτῶν, καὶ τῶν καθεξῆς ἐπισκόπων, καὶ πρεσβυτέρων ἀναγεννηθέντας ἕως σήμερον...* *Euchologion to mega*, Rome, 1873, pp. 325-326.

2. En réalité la phrase copte se traduit littéralement : afin que dans une

parallélisme de *sit omni ungenti, gustanti, tangenti tutamentum corporis, animae et spiritus* avec **5** [1]. L'interversion de **B** et de **C** par rapport au gréco-copte est fort curieuse ; on essaiera plus bas de l'expliquer. Mais *gustanti* et *tangenti* apparaissent comme un trait typiquement romain, tout comme la finale *permanens in visceribus nostris* [2].

Quant aux demandes de **6**, elles posent un problème. On en a un écho dans **D** ; mais on doit noter qu'elles ont un parallèle exact dans la formule de bénédiction de la couronne de mariage qui dans le Grand Euchologe suit immédiatement notre oraison [3], puis à nouveau dans la formule d'onction qui vient après la bénédiction de la couronne [4]. D'autre part la formule de bénédiction de la couronne du rite copte bohaïrique se termine par des demandes assez semblables [5]. La finale **6** faisait-elle partie primitivement de la prière de l'huile, ou a-t-elle été amenée par parallélisme avec la prière de la couronne, c'est ce qu'il est difficile de déterminer. Toutefois on serait tenté d'y voir plutôt une formule destinée à la bénédiction de l'huile, car l'idée d'huile

bénédiction tu le bénisses et que dans une purification tu le purifies. Mais on est en droit de voir là plusieurs tournures propres à cette langue qui autorisent la traduction grecque proposée. Comparer d'autre part le début de la seconde bénédiction d'huile des saints Côme et Damien au rite mozarabe : « Omnipotens Deus, benedic et sanctifica hoc unguentum... » (FÉROTIN, *Liber ordinum*, XXIIII, c. 69-71) et la bénédiction de l'huile des catéchumènes dans le rite byzantin, *Euchologion to mega*, p. 156.

1. Cf. *I Th.* 5, 23.

2. Cf. A. CHAVASSE, *o. c.*, p. 76, n. 3 et p. 77 ; *gustanti* dépend d'Hippolyte et a été supprimé dans le sacramentaire Grégorien. Cf. H. A. WILSON, *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great*, Londres 1915, p. 49.

3. Cette prière de la couronne se compose d'une épiclèse qui demande à Dieu l'envoi de sa puissance sainte et de la grâce de son Esprit sur les couronnes dont les fiancés seront couronnés, et se termine comme la prière de l'huile par : et orne-les avec libéralité d'une couronne de bénédiction et de bonheur, etc...

4. C'est en réalité un récit qui utilise librement l'histoire de l'onction de David par Samuel (*I Sam.* 16) et se termine par une formule euchologique pour l'onction des fiancés avec en finale la demande de 6, mais qui remplace le mot *neh* (ἔλαιον) par *sočn* (μύρον). Sur ce dernier mot, cf. note 4, p. 144.

5. « Qu'elle soit pour votre serviteur une couronne de gloire et d'honneur Amen. Une couronne de bénédiction et de salut. Amen. Une couronne de joie et de liberté. Amen. Une couronne de réjouissance et d'allégresse. Amen. Une couronne de vertu et de justice. Amen. Une couronne de sagesse et d'intelligence. Amen. » Cf. TUKI, *Rituale*, Rome 1763, p. 274.

de bonheur, de joie, d'allégresse se rattache au psaume 44, 8 ἔλαιον ἀγαλλιάσεως, et celle d'huile de guérison et de pardon des péchés à l'huile des infirmes ou à celle des catéchumènes. Or il ne fait aucun doute que cette bénédiction d'huile n'a été que tardivement adaptée au rituel de mariage, tout comme, d'ailleurs, celle qui se trouve au rite de mariage bohaïrique [1].

Le parallélisme étroit des deux oraisons sahidique et latine suppose donc un original commun autre que la bénédiction d'huile de la Tradition Apostolique. D'autre part, on doit exclure que le copte, ou plutôt le grec qu'il traduit, soit une version libre du latin pour les raisons suivantes [2] :

Tout d'abord l'oraison latine est mieux charpentée que le copte ; elle forme un tout relativement homogène [3], alors que le caractère composite de la seconde est souligné par la présence de la double épiclèse **1** et **3**.

1. Voici la traduction de la bénédiction de l'huile pour l'onction du mariage au rite copte bohaïrique : « Maître et Seigneur, Dieu Pantocrator, Père de notre Seigneur, Dieu et Sauveur, Jésus-Christ, vous qui du produit de l'olivier doux avez oint prêtres, rois et prophètes, nous vous prions et nous vous supplions, Seigneur, ami des hommes qui êtes bon, pour que dans une bénédiction vous bénissiez cette huile que voici. Qu'elle soit une huile de sanctification pour vos serviteurs. Amen. Une arme de vérité. Amen. Et de justice. Amen. Une onction de pureté et d'incorruptibilité. Amen. Une lumière et une beauté sans tache. Amen. En vue du bonheur et de la consolation véritable. Amen. En vue de la force, de la santé et du triomphe contre toute puissance de l'adversaire. Amen. En vue du renouvellement et du salut de leur âme, de leur corps et de leur esprit. Amen. Pour l'abondance et la fructification des bonnes œuvres. Amen. Pour la gloire et l'honneur de votre saint nom, de votre Fils unique et de l'Esprit-Saint vivifiant et consubstantiel avec vous, maintenant et à jamais ». On remarque que cette prière a plus d'un trait commun avec celle que nous étudions.

2. On sait en effet que le problème se pose pour la bénédiction des raisins du 6 août qui présente un cas assez analogue à celui de la bénédiction de l'huile, puisque le Grégorien l'insère elle aussi avant le *Per quem haec omnia* du canon de la messe. Sur le texte grec de cette formule, voir Pl. DE MEESTER, *Rituale-Benedizionale bizantino*, Rome 1929, p. 499 s, qui renvoie aux divers mss recensés par Dmitrievskij.

3. Il est vrai que le double *et* : *et prophetas et martyres* qui semble souligner l'adjonction postérieure du quatrième terme, ferait penser à une ajoute maladroite du latin. Mais en fait la chose ne prouve rien, car il est plus vraisemblable qu'il s'agisse d'une gaucherie de traduction que d'une maladresse d'un rédacteur.

On remarque aussi que les deux épiclèses ne comportent pas la formule *quam de viridi ligno producere dignatus es*, mais : ce fruit de l'olivier qu'est cet onguent (1) ou cette huile (3). Or la formule romaine est étroitement apparentée à l'oraison milanaise sur l'huile qui demande :

> ...ut mittere jubeas Spiritum tuum paraclitum, qui replevit orbem terrarum, super hanc pinguedinem, quam de viridi ligno fluere praecepisti : ut si quis ex eo unctus fuerit, vel gustaverit, sit ei animae atque corporis firmamentum [1].

On aurait là, dès lors, une amélioration apportée par le traducteur latin qui a voulu relever d'une action de grâces au créateur la platitude de son modèle grec. La formule milanaise n'est d'ailleurs elle-même qu'une reprise de la bénédiction des olives qui fait suite à celle de l'huile dans la Tradition d'Hippolyte [2].

Les deux épiclèses se présentent comme un doublet manifeste dans le texte gréco-copte ; elles ont une structure identique, mais divergent notablement sur des points importants [3]. On vient de noter que la première caractérise le fruit de l'olivier comme un onguent. Le mot copte traduit en effet le *μύρον* grec [4]. On

1. MAGISTRETTI, *Pontificale*, p. 109-110 ; *Manuale*, I, I, p. 147.

2. « Fac a tua dulcedine non recedere fructum etiam hunc olivae qui est exemplum tuae pinguedinis quam de ligno fluisti in vitam eis qui sperant in te » ; éd. Botte, pp. 34-35. Cf. D. VAN DEN EYNDE, *Nouvelle trace de la « Traditio Apostolica » d'Hippolyte dans la liturgie romaine* dans *Miscellanea L. C. Mohlberg*, t. I, Rome, 1948, p. 408 s.

3. Parmi les épiclèses qui se rapprochent de notre formule noter en particulier : celle de l'anaphore de Marc, cf. F. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western* I, Oxford 1896, p. 133, l. 31 à 134, l. 1 ; celle de l'anaphore alexandrine de Basile, cf. E. RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 1847², t. I, p. 67. Les deux épiclèses byzantines de Chrysostome (Brightman, p. 329, l. 12 s.) et de Basile (*ibid.*, l. 26 à 32) sont introduites par la formule déprécatoire *δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε* dont l'équivalent se trouve aussi dans le *De Sacramentis* IV, VI, 27 : et petimus et precamur ut hanc oblationem suscipias. L'épiclèse de Basile byz. est spécialement remarquable, car on y retrouve plusieurs éléments des membres 1 et 2. Voir aussi B. BOTTE, *L'épiclèse dans les liturgies syriennes orientales*, dans *Sacris Erudiri*, VI (1954), p. 48 s., et H. ENGBERDING, *Neues Licht über die Geschichte des Textes der ägyptischen Markus Liturgie*, dans *Oriens christianus*, XL (1956), p. 40 s.

4. *sočn* traduit en effet *μύρον* de Jean 11, 2 dans tous les dialectes, et en général dans les divers textes scripturaires. Il a le sens d'onguent parfumé et n'équivaut jamais aux simples *χρῖσμα* ou *ἔλαιον*. Noter que dans

sait que le myron désigne dans la tradition liturgique grecque le chrême sacramentel [1]. On devrait donc considérer les membres **1** et **2** comme une épiclèse sur le chrême, alors que **3** serait une épiclèse sur l'huile. Huile des catéchumènes ? — Peut-être ; huile des infirmes plus probablement.

Le membre **2** : ἵνα εὐλογῶν εὐλογήσῃς αὐτὸ καὶ ἁγιάζων ἁγιάσῃς développe l'*ut oleum hoc sanctificans* de la Tradition Apostolique. On a noté déjà que le Gélasien l'a peut-être transposé dans la tournure maladroite : *et tua sancta benedictio sit omni ungenti... tutamentum*, que le sacramentaire Grégorien devait améliorer par la suite [2]. La formule gréco-copte est d'origine scripturaire [3] ; sous la forme *sanctificando sanctifices et benedicendo benedicas* on la retrouve dans la bénédiction du sel qui n'est pas sans parenté avec celle de l'huile [4].

La seconde épiclèse se rattache directement au membre **4** qui correspond au Gélasien : *unde unxisti*... On remarque combien cet enchaînement est plus naturel que l'ordre du texte latin où **B** fait une enclave difficilement explicable. Étant donné la structure actuelle de l'oraison et les parallèles fournis par les épiclèses sur le chrême du Gélasien et du rite byzantin, on ne doit guère douter

l'Euchologe le titre de notre prière doit se traduire : εὐχὴ τοῦ μύρου, alors que dans le rituel bohaïrique de mariage il s'agit simplement d'une prière sur l'huile. La divergence doit être remarquée. Dans le rite bohaïrique, le mot grec μύρον est passé dans le copte ; TUKI, *Pontificale*, Rome, 1761, p. 286 s.

1. CYRILLE, *Cat. Myst.* III, *passim*, qui utilise aussi parfois le terme χρῖσμα pour le désigner, mais dans un sens moins précis. Il semble bien que dès cette époque μύρον désignait le chrême. C'est ainsi que l'appelle déjà saint Ambroise, *De Sacramentis*, III, I, 1 et *Const. Apost.* VII, XXVII dont l'eucharistie sur le myron sacramentel dépend des formules d'action de grâces de la *Didachè* IX-X. Sur l'authenticité de l'eucharistie sur le μύρον dans le fragment copte de la Didachè, cf. E. PETERSON, *Ueber einige Probleme der Didache-Ueberlieferung*, dans *Riv. di Archeologia Crist.*, XXVII (1951), p. 46 s., et en dernier lieu J.-P. AUDET, *La Didaché*, Paris, 1958, p. 67 s.

2. Peut-être en trouve-t-on aussi un écho dans la finale de la consécration du chrême : ut hujus creaturae pinguedinem sanctificare tua benedictione digneris. Le Grégorien porte pour l'huile : ut tua sancta benedictione sit omni ungenti tangenti tutamentum mentis et corporis ad evacuandos... ; WILSON, *o. c.*, p. 49, cf. aussi supra note 2, p. 142.

3. Cf. *Gen.* 22, 17 ; *Num.* 24, 10.

4. CHAVASSE, *o. c.*, p. 76 et la note 3.

que dans le texte de bénédiction du myron dont est dérivé le membre **1** du gréco-copte, **2** était à son tour suivi de **4**. Cette première mention de l'onction des prêtres, des rois, des prophètes et des martyrs aura disparu lors de la fusion des deux oraisons.

On voit, dès lors, combien naturellement **5** se rattache à **4**, alors que **C** paraît sans lien immédiat avec **B** ; même dans la version grégorienne de l'oraison latine, cette incohérence n'a pas été entièrement suprimée [1].

Reste enfin la formule de la double épiclèse elle-même. A la différence du gréco-copte, le latin demande explicitement l'envoi de l'Esprit-Saint. Ce fait est le plus remarquable, car il est impensable que le gréco-copte ait supprimé la mention de l'Esprit pour y substituer une première fois son équivalent : la puissance divine qui vient des cieux, puis une seconde : les miséricordes et les pitiés. Cette dernière invocation s'apparente étroitement à certaines formes de prières orientales [2]. Il est certain que nous tenons ici une preuve décisive de l'antériorité des épiclèses **1** et **3** sur celle de **A**. Si la mention de l'Esprit s'était trouvée en toutes lettres dans le texte qui servait de base au gréco-copte, comme elle se rencontre à Rome, à Milan et, en général, dans la plupart des invocations sur les huiles [3], elle n'aurait pas été remplacée par deux formules plus vagues dont la première équivaut quand même à une épiclèse de l'Esprit ; ceci d'autant plus que l'introduction de la première invocation : nous te prions et nous t'implo-

1. Cf. infra, p. 154.

2. Cf. la prière de l'ecténie après l'évangile dans les liturgies byzantines de Basile et de Chrysostome, BRIGHTMAN, p. 314, l. 30 à 315, l. 4, et la fin de la prière du trisagion de Chrysostome, *ibid.*, l. 5-7. Comparer la première prière de l'enarxis, p. 310, l. 20 s. et aussi *Testamentum Domini*, I, XXIV. Mais surtout voir la curieuse épiclèse en conclusion d'une anaphore inconnue à la page 62 du Grand Euchologe, l. 30 : envoie sur nous la miséricorde qui vient de toi et ton secours, *P.O.*, *l. c.*, p. 302, [38].

3. Pour la formule milanaise, cf. *supra*, p. 144 ; pour la formule byzantine du chrême, cf. supra, note 1, p. 141. Voir cependant la formule pour l'huile des catéchumènes à Antioche, *Pontificale Syrorum occidentalium*, Rome 1941, p. 60 qui porte : « veniat, Domine, virtus tua ex altis sublimibus et habitet super hoc oleum », et présente plus d'un trait commun avec notre texte. La consécration du chrême à Antioche revêt la forme d'une longue anaphore eucharistique avec une épiclèse de l'Esprit très développée. L'épiclèse est à la page 60 du *Pontificale*. Même cas chez les Coptes pour la consécration du chrême et du galliélaion, TUKI, *Pontificale*, p. 316 et 361.

rons, commune dans les liturgies grecques [1], se retrouve dans la tournure bien romaine : *emitte, quaesumus, Domine* [2].

L'indépendance de la formule gréco-copte par rapport au latin étant assurée, quelles sont les conclusions qui découlent de sa confrontation avec le texte romain ?

Elle atteste tout d'abord la priorité de rédaction de la forme gélasienne sur la grégorienne. La première plus abrupte, moins cohérente est beaucoup plus proche du grec dont elle conserve la trichotomie : tutamentum corporis animae et spiritus [3], la mention explicite de l'huile : pinguedinem olei [4], et exprime maladroitement l'idée des membres **2** et **5** du copte par : *et tua sancta benedictio sit... tutamentum...* [5].

Par ailleurs la comparaison des deux textes permet de comprendre comment la simple formule d'Hippolyte en est venue à être munie d'une épiclèse de l'Esprit dans le latin. La *Tradition Apostolique* introduisait cette bénédiction par la recommandation suivante : *si quis oleum offert, secundum panis oblationem et vini et non ad sermonem dicat, sed simili virtute gratias referat*

1. Cf. *supra*, note 3, p. 144. Comparer aussi le début de la bénédiction de l'huile des catéchumènes du rite copte bohaïrique qu'on peut rendre ainsi : *δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμεν τὴν σὴν ἀγαθότητα, φιλάνθρωπε, ἐξαπόστειλον τὴν ἁγίαν σου δύναμιν ἐπὶ τοῦ προκειμένου ἐλαίου τούτου...*

A cette formule fait écho la bénédiction de l'huile des catéchumènes dans la version éthiopienne des *Statutes of the Apostles*, éd. Horner, p. 168 : « ...we pray thee and we beseech thee to send upon this oil Spirit and power... », comp. H. DUENSING, *Der äthiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyts, nach 8 Handschriften herausgegeben und übersetzt*, Göttingen, 1946, p. 97.

2. Bien romaine quant à la facture tout au moins, car en fait elle est la seule à commencer par *Emitte*. Il y en a une, il est vrai, qui débute par : Mitte, quaesumus, Domine, Spiritum sanctum... (*Missa de caritate* du Sacramentaire de Fulda, cf. P. BRUYLANTS, *Les Oraisons du Missel Romain, Texte et Histoire*, Louvain, 1952, t. I, n° 574 et 594) et la deuxième oraison de bénédiction des fonts au Samedi Saint contient la formule : « ...*Spiritum adoptionis emitte* », mais le début d'oraison le plus classique est celui en « *Excita...* » attesté une douzaine de fois dans l'index de Bruylants, *o. c.*, p. 302.

3. Cf. note 2, p. 145 pour la formule grégorienne. Sur les diverses leçons de l'oraison *Emitte* dans les mss du Gélasien, voir Chavasse, *o. c.*, p. 77, note 2. Sur les leçons des mss du Grégorien, *ibid.*, p. 80, note 2.

4. Le Grégorien porte : « in hanc pinguedinem olivae ». Comparer la formule milanaise et voir van den Eynde, *o. c.*, p. 409.

5. Cf. *supra*, note 2, p. 145.

dicens [1]. Il faut reconnaître que la formule que propose alors Hippolyte n'a guère de traits communs avec l'eucharistie sur le pain et le vin qu'il vient de donner, si ce n'est peut-être la mention des effets de l'huile qui offre un vague parallélisme avec ceux de l'eucharistie [2]. On comprend qu'un rédacteur postérieur ait voulu ajouter l'invocation solennelle qui l'introduit actuellement dans les membres **1** et **3** du gréco-copte. Le latin, par la suite, tranchant dans la redondance du texte grec passé dans le copte, n'a pas craint d'adopter une formulation beaucoup plus proche « ad sermonem » de l'anaphore d'Hippolyte dont l'épiclèse dans la traduction latine porte : et petimus ut mittas Spiritum tuum sanctum in oblationem [3]. A l'époque de la rédaction de l'oraison gélasienne le canon de la messe romaine ne comportait plus d'invocation de l'Esprit, s'il l'avait d'ailleurs jamais connue, et l'indication d'Hippolyte : *et non ad sermonem sed simili virtute*, ne pouvait y faire obstacle.

* * *

Pour refaire l'histoire de la formule grecque transmise par le copte, un autre texte, totalement indépendant de l'oraison latine, celui-là, peut aussi apporter des indications précieuses. C'est la seconde bénédiction de l'huile et de l'eau de l'Euchologe de Sérapion [4]. Les éléments qu'elle possède en commun avec la bénédiction d'huile de mariage du Grand Euchologe sont très importants. Ils correspondent aux membres **1** (**3**), **5** du gréco-copte : *'Επικαλούμεθα σὲ ... καὶ δεόμεθα ὥστε ἐκπέμψαι δύναμιν ἰατικὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν τοῦ μονογενοῦς ἐπὶ τὸ ἔλαιον τοῦτο, ἵνα γένηται τοῖς χριομένοις ἢ μεταλαμβάνουσιν τῶν κτισμάτων σου τούτων εἰς ... ὑγείαν καὶ ὁλοκληρίαν ψυχῆς σώματος πνεύματος ...*

On a donc une formule qui débute par une épiclèse ; mais il s'agit d'une épiclèse du Logos, caractéristique de l'Euchologe de Sérapion, comme l'a noté dom Capelle [5]. La mention du Mono-

1. Éd. Botte, pp. 33-34.
2. « ...ad confirmationem fidei in veritate », éd. Botte, p. 33.
3. *Ibid.*
4. Cf. Brightman, dans *J. T. S.* I (1900), p. 267.
5. B. Capelle, *L'anaphore de Sérapion, essai d'exégèse,* dans *Le Muséon*

gène n'enlève donc rien au parallélisme qui existe avec la double épiclèse **1**, **3** du gréco-copte. Paraissent aussi des ajoutes propres à Sérapion : le qualificatif *ἰατικός* de la *δύναμις* et surtout la longue théorie des effets de l'huile, introduite par *εἰς* et dont nous avons extrait la trichotomie du dernier membre qui est inspirée par *I Th.* 5, 23.

Mais ces éléments sont d'importance secondaire. Les membres de phrase qui subsistent et forment l'ossature de la prière, sont littéralement si semblables au texte gréco-copte que l'origine commune des deux prières ne peut être mise en doute. La chose n'a rien de tellement surprenant d'ailleurs, puisque l'une comme l'autre appartiennent à la liturgie égyptienne.

D'autre part, on ne peut pas penser que l'une dérive de l'autre directement, chacune ayant des éléments propres qui supposent une rédaction indépendante ; le gréco-copte est nettement influencé par la Tradition d'Hippolyte (membre **4**) qu'ignore par contre Sérapion ; mais les traits propres à ce dernier et que l'on a relevés plus haut, sont à leur tour trop importants pour supposer que la formule de Sérapion puisse dériver du gréco-copte actuel. Bien que sans liens de dépendance l'un par rapport à l'autre, ces deux textes se rattachent donc à un original commun qui serait à peu près exactement représenté par les mots qui se retrouvent dans l'un et l'autre et que l'on a extraits de la prière de Sérapion en les soulignant. Cet original commun aurait été très bref et n'aurait rien dû à la bénédiction d'huile d'Hippolyte.

Il nous confirme de plus que les deux épiclèses du gréco-copte qui ne portent pas la mention de l'Esprit sont de rédaction antérieure au membre A du Gélasien, la première étant substantiellement identique à celle de Sérapion.

Quant à la seconde, elle comporte une structure voisine de celle de la première, mais paraît secondaire. En effet on a noté plus haut qu'elle demande l'envoi des miséricordes et des pitiés, ce qui se rencontre dans plusieurs formules épiclétiques, mais

LIX (1946), *Mélanges L. Th. Lefort*, p. 428 s et p. 441. Comparer aussi la consécration du chrême du Gélasien, supra, note 4, p. 139.

où il s'agit toujours d'une invocation sur les fidèles [1]. Jamais on ne rencontre d'épiclèse des miséricordes divines sur une substance à consacrer : pain, vin, eau, huile. Il s'agit toujours au contraire dans ce dernier cas, soit de l'Esprit nommément, soit de sa Puissance. La demande de **3** est donc une mauvaise adaptation d'une épiclèse de miséricorde à la bénédiction de l'huile ; ceci est encore souligné par le fait que l'objet à bénir est désigné comme : ce fruit de l'olivier qu'est cette huile. Cette précision se comprenait dans le cas de la première épiclèse : ce fruit de l'olivier qu'est cet onguent, ce myron : car le myron est une huile très spéciale. Mais dire que l'huile est le produit de l'olivier, c'est presque une tautologie, et elle choque encore plus en grec qu'en français.

On retiendra donc que **1** et **5** livrent l'état primitif de la prière, telle qu'elle a servi de base à la rédaction de Sérapion. Comment expliquer dès lors le dédoublement de l'épiclèse dans le gréco-copte ? Par l'influence de la Tradition d'Hippolyte qui est manifeste en **4**.

En effet, la formule pour la bénédiction de l'huile comporte chez Hippolyte deux membres bien distincts reliés par les conjonctions : *ut... sic*. Le premier membre se réfère au myron, à ce qu'Hippolyte appelle huile d'action de grâces [2], huile sanctifiée [3], et qui sert aux deux onctions postbaptismales : « Comme en sanctifiant cette huile, ô Dieu, tu donnes la sainteté à ceux qui en sont oints et qui la reçoivent, (cette huile) dont tu as oint rois, prêtres et prophètes... ». Dans ce premier membre il faut relever les deux participes au datif, identiques à ceux de la formule de Sérapion et à **5**, si l'on admet la lecture de l'éthiopien qui paraît bien s'imposer : *χριομένοις καὶ μεταλαμβάνουσιν* [4].

Le second membre de la formule d'Hippolyte se rapporte à l'huile qui est alors bénite pour des usages domestiques ou cura-

1. Cf. n. 2, p. 146.
2. « A l'heure fixée pour le baptême, que l'évêque rende grâces sur l'huile et la mette dans un vase : c'est ce qu'on appelle l'huile d'action de grâces », éd. Botte, p. 49.
3. « oleo quod sanctificatum est... oleo sancto », Botte, p. 51 ; « oleum sanctificatum... sancto oleo », *ibid.*, p. 52.
4. Cf. n. 2, p. 139.

tifs : « qu'elle procure de même le réconfort à ceux qui en goûtent et la santé à ceux qui en font usage ».

Il est remarquable qu'Hippolyte fasse mention dans cette oraison de bénédiction d'huile offerte, de l'autre espèce d'huile qu'est le myron, l'huile sanctifiée, pour laquelle le texte de la Tradition qui nous est parvenu ne nous a pas rapporté de formule consécratoire, bien qu'il dise explicitement que l'évêque rend grâces sur elle et qu'il s'agit d'une huile sanctifiée.

La *Tradition Apostolique* dans la bénédiction d'huile offerte par les fidèles, unissait donc étroitement les deux espèces d'huiles, le myron et celle qui est devenue l'huile des infirmes. On comprend dès lors que le rédacteur gréco-copte, se basant sur le texte commun qui se retrouve dans la prière de Sérapion, ait : a) précisé qu'il s'agissait du myron pour la première épiclèse qui demande l'envoi des cieux d'une puissance qui est qualifiée de sainte (Sérapion : ἰατικὴ) et insisté sur le fait qu'il s'agissait de bénir et de sanctifier cette huile (**2**) ; b) adapté une nouvelle épiclèse demandant la venue des miséricordes et des pitiés du Seigneur pour une huile destinée probablement aux malades ; c) ajouté maladroitement le membre **4** (avec la mention des martyrs qu'on essaiera d'expliquer tout de suite) qu'Hippolyte avait rattaché explicitement à la seule huile sanctifiée, le myron ; d) conservé intact le membre **5** qui lui est commun avec Sérapion.

Ce n'est que tardivement que les deux épiclèses auront été enchaînées l'une à l'autre en une seule formule, par le compilateur du rituel de mariage du Grand Euchologe qui n'aura plus compris la destination première de chacune des deux formules.

* * *

L'une des surprises du texte sahidique est la présence des martyrs après le groupe des oints de l'Ancien Testament, exactement comme dans la formule latine. Hippolyte ne nommait que les prêtres, les rois et les prophètes et il est curieux de remarquer que la version éthiopienne de la Tradition et les formules liturgiques qui en dépendent, ne connaissent que l'onc-

tion des prêtres et des prophètes [1]. On ne peut admettre cependant que la mention des rois soit une ajoute de la version latine, car en dehors des textes examinés ici, de nombreuses formules orientales portent la triade prêtres, rois, prophètes [2].

Par contre l'oraison du Grand Euchologe et les deux formules romaines de la bénédiction de l'huile des infirmes et de la consécration du chrême sont les seules à adjoindre les martyrs, comme on l'a noté au début de cette étude [3]. De quels martyrs s'agit-il ? Quelle est l'onction dont le Seigneur les a oints ? Les recherches entreprises jusqu'ici pour éclaircir ce problème n'ont pas donné de résultat vraiment concluant [4].

Une première hypothèse pourrait, peut-être, s'appuyer sur la formule : envoie ta puissance sainte d'en-haut, de la première épiclèse du texte gréco-copte. On notera qu'elle pourrait dépendre de Luc 24, 49. Or justement cette finale de Luc (vv. 48 et 49) constitue les apôtres comme témoins (*μάρτυρες*) de la Passion et de la Résurrection du Christ qui va les revêtir de la puissance d'en-haut. A ces versets fait écho directement Actes 1, 8, à peu près dans les mêmes termes. Les « martyrs » oints de l'Esprit seraient les apôtres, témoins du Christ. Cette hypothèse trouverait un appui dans le texte de la consécration du myron chez les byzantins, qui après avoir directement invoqué la venue de l'Esprit sur le chrême, mentionne l'onction des apôtres après celle des prêtres, des rois et des prophètes, mais en distinguant plus nettement cette dernière comme une onction de la Nouvelle

1. Cf. HORNER, *o. c.*, p. 141, 168, 176 ; DUENSING, *o. c.*, p. 25, 97.

2. Cf. la consécration du chrême au rite byzantin, *supra*, note 1, p. 141; la bénédiction de l'huile de mariage au rite copte bohaïrique, *supra*, note 1, p. 143 ; la cinquième oraison de la bénédiction de l'huile des malades du même rite copte bohaïrique ; plusieurs oraisons de la consécration du chrême du Pontifical syrien occidental (*o. c.*, p. 20 et 23) et la bénédiction de l'huile des catéchumènes (*ibid.*, p. 60).

3. A vrai dire la consécration du galliélaion copte (TUKI, *Pontificale*, p. 361) porte aussi la mention des martyrs : « celui dont ont été oints les prêtres et les martyrs... ». Mais il y a sûrement là une relation directe avec notre formule. Le rédacteur ne voulant pas écrire que les rois et les prophètes de l'A. T. avaient été oints du galliélaion les a passés sous silence.

4. On en trouvera le résumé dans W. DÜRIG, *Die « Salbung » der Martyrer*. Ein Beitrag zur Martyrertheologie der Liturgie dans *Sacris Erudiri* VI (1954), p. 14 s.

Alliance à laquelle participent tous les chrétiens, de celle des trois ordres de l'Ancienne[1].

Il semble bien toutefois qu'il faille voir plutôt dans les martyrs adjoints à la triade, les martyrs de l'Ancien Testament que les Pères citaient volontiers en paradigmes de ceux du Nouveau. Hippolyte dans le Commentaire sur Daniel propose l'exemple de Suzanne, puis celui des trois jeunes gens et des Macchabées, enfin celui de Daniel dans la fosse aux lions. Il y voit le modèle du martyre chrétien. Les martyrs animés par l'Esprit sont les athlètes qui combattent pour Dieu[2].

On sait, d'autre part, que Tertullien poussait plus loin encore la comparaison entre le martyre et les combats du stade. A peu près à la même date qu'Hippolyte, il écrivait en effet aux confesseurs internés dans les prisons :

> Proinde vos, benedicti, quodcumque hoc durum est, ad exercitationem virtutum animi et corporis deputate. Bonum agonem subituri estis in quo agonothetes Deus vivus est, xystarches Spiritus Sanctus, corona aeternitatis, brabium angelicae substantiae, politia in caelis, gloria in saecula saeculorum. Itaque epistates vester Christus Jesus, qui vos Spiritu unxit, et ad hoc scamna produxit, voluit vos ante diem agonis ad duriorem tractationem a liberiori condicione seponere, ut vires corroborarentur in vobis[3].

Les idées exprimées ici par l'Africain sont toutes proches de celles d'Hippolyte qui voit dans la présence de l'Esprit-Saint ce qui fortifie pour le combat les martyrs de l'Ancien Testament, en l'espèce les sept frères et leur mère et les trois jeunes gens dans la fournaise[4]. C'est plus probablement de ce côté qu'il faut rechercher le sens primitif de l'adjonction *et martyres* à la triade de la Tradition d'Hippolyte.

Avec les diverses données fournies par la comparaison des

1. Cf. *supra*, note 1, p. 141.
2. *Commentaire sur Daniel*, I, 27 ; II, 19-21.
3. *Ad Martyras*, III, 3-4, *C.C.*, I, p. 5, l. 20 s. Comparer avec la vision de Perpétue, X, 7. Avant de combattre l'Égyptien, Perpétue est ointe d'huile, comme les athlètes.
4. *Comm. sur Daniel*, II, 20-21. Rapprocher aussi I, 16 : L'huile dont est ointe Suzanne après le bain, ce sont les puissances de l'Esprit.

textes, comment s'expliquer le cheminement qui a conduit à la rédaction gélasienne de la bénédiction d'huile ?

On a déjà proposé une explication plus haut au fait que l'épiclèse **1** est devenue A. On a noté aussi que cette évolution s'est produite en même temps que la formule subissait une nouvelle influence de la Tradition Apostolique dans le développement : *in hanc pinguedinem olei quam de viridi ligno producere dignatus es*, soit directement, soit sous l'influence d'une formule milanaise. Mais la grosse difficulté se trouve en **B**, corps étranger introduit entre **A** et **C**, qui laisse sans proposition principale le membre : *unde unxisti...* Il faut relever de plus que ce membre **B** est de rédaction très pesante. Il comporte 1° une allusion à **2** du copte ; 2° les éléments de **5**, mais avec une transformation de μεταλαμβάνουσι en *gustanti et tangenti*. Le premier de ces participes décèle une nouvelle influence d'Hippolyte ; 3° la répétition de *mentis et corporis* après la trichotomie *corporis animae et spiritus*, alors que *mentis et corporis* a déjà été ajouté en A. Cette double et même triple mention du corps et de l'esprit est une preuve certaine qu'il s'agit là d'un remaniement maladroit dont le but était de transformer la bénédiction d'huile ad omnia du gréco-copte (myron ou huile) en bénédiction d'huile des malades proprement dite. Il y a là une nette volonté de la part du rédacteur latin de souligner que cette huile est destinée à soulager l'âme et le corps, ce que rappelle encore le membre **D** qui transforme **6** en ce sens par l'adjonction du *permanens in visceribus nostris*. C'est cette intention de dissiper toute équivoque sur la destination de l'huile que l'on bénissait qui, selon nous, a fait reporter en **B** tous les éléments de **5**, en les précisant bien davantage, un peu comme avait fait Sérapion de son côté, et en rejetant **4** après **B**, l'isolant ainsi de son contexte.

La lourde maladresse de la formule de **B** devait par la suite être corrigée par le Grégorien qui : 1° supprimait la première mention de *mentis* en A ; 2° supprimait la trichotomie, remplaçant *animae et spiritus* par *mentis* dans la première partie de **B** ; 3° supprimait une deuxième fois *mentis* dans la seconde partie de **B** ; 4° remplaçait : *et tua sancta benedictio* par : *ut tua sancta benedictione*, ce qui avait pour effet de rétablir l'huile comme sujet de *sit* en **B** et de lui rattacher **C** sans hiatus.

Telles seraient donc les diverses étapes qui auraient conduit à la rédaction des textes que nous avons confrontés.

La complexité du texte sahidique heureusement conservé dans le rituel de mariage du Grand Euchologe du Monastère Blanc nous a permis d'en retracer l'histoire. Elle nous fait découvrir la trace d'une phase grecque de la liturgie romaine intermédiaire entre la Tradition Apostolique et la rédaction des formulaires latins et elle montre une fois de plus qu'à une époque très reculée d'étroits contacts ont uni les rites de Rome et ceux d'Alexandrie.

D. E. LANNE.

---

958 — 1958

Premier millénaire de l'arrivée de saint Athanase au Mont Athos.

D'après les calculs les plus probables, c'est en 958 que saint Athanase de Trébizonde, surnommé l'Athonite, arriva au Mont Athos [1]. Il y a donc, en 1958, mille ans depuis cet événement mémo-

1. Telle est notamment l'opinion de Mgr L. Petit dans sa *Vie de saint Athanase l'Athonite* (*Analecta Bollandiana*, XXV, 1906, p. 23, note).

Nous sommes renseignés sur saint Athanase l'Athonite par deux anciennes Vies et par ses propres écrits. La plus ancienne de ces Vies eut pour auteur un moine du monastère de Lavra du nom d'Athanase, qui vécut sous le successeur immédiat de saint Athanase, l'higoumène Antoine. Cette Vie date donc du début du XIe siècle et constitue un document historique de première valeur, parce que tout près des événements qu'elle rapporte. Elle a été publié pour la première fois à Saint-Pétersbourg en 1885 par J. Pomjalovskij d'après le manuscrit 398 de la bibliothèque synodale de Moscou sous le titre de : *Διήγησις τοῦ Βίου καὶ τῶν διακρίσεων καὶ οἰκονομιῶν καὶ θαυμάτων τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου τοῦ ἐν τῷ Ἄθῳ.* La deuxième Vie dépend de la première, qu'elle suit de près en l'abrégeant souvent. On ne sait pas trop à quelle date elle fut écrite, mais elle semble être assez ancienne. Elle a été publiée par Mgr L. Petit dans les *Analecta Bollandiana*, XXV, 1906, p. 5-89, sous le titre de : *Βίος καὶ πολιτεία καὶ ἀγῶνες καὶ μερικὴ θαυμάτων διήγησις τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου τοῦ ἐν τῷ Ἄθῳ.*

Une traduction française annotée en a été donnée par le hiéromoine Pierre dans *Irénikon*, 1931, p. 475 et 667, 1932, p. 71 et 240 ss.

En outre Athanase lui-même nous a laissé deux écrits, qui sont de première importance pour la connaissance de son œuvre monastique et de sa personne. Ce sont : premièrement son Typicon, écrit en 970, sorte de règle pour son couvent de Lavra, publié par Ph. Meyer : *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894, p. 102-122 ; deuxièmement un autre écrit qui a pour titre : *Διατύπωσις*, et qui est son testament spirituel, qui remonte probablement à 990. On en trouve le

rable, qui devait avoir des conséquences immenses pour la Sainte Montagne. Il est vrai qu'Athanase y vint en simple moine, ou plutôt en ermite, uniquement en quête de solitude et qu'il ne pensait nullement à la fondation d'un monastère. Aussi ne construisit-il son fameux couvent de Lavra que quelques années plus tard — en 963 — et c'est en 1963 qu'on parlera plus amplement dans le monde, du glorieux millénaire du monastère qui a perpétué le nom d'Athanase et étendu son influence sur tout l'Orient chrétien.

Il nous semble pourtant intéressant d'attirer dès maintenant l'attention sur ce grand anniversaire, de dire quelques mots sur le principal législateur du monachisme athonite et de voir quelles circonstances l'ont amené à la Sainte Montagne, comment aussi il y a fait ses débuts.

Car, tandis que tous les autres grands centres monastiques de l'Orient se sont depuis longtemps éteints ou à peu près, balayés par la marée montante de l'Islam — telles les fameuses laures des déserts de l'Égypte, de Palestine, de Syrie, de Mésopotamie, celles du Mont Latros et du Mont Olympe en Asie Mineure et les nombreux couvents de Constantinople, — seul le Mont Athos, dont Athanase fut le grand organisateur, s'est maintenu intact jusqu'à notre époque. Il a survécu à la domination turque et à toutes les tempêtes de dix siècles, tel un véritable bastion de la foi chrétienne et orthodoxe, dans un monde presque entièrement dominé par le Croissant.

Le mérite de cette persistance merveilleuse revient sans doute pour une part à saint Athanase, qui a su imprimer une telle profondeur et un tel élan spirituels au monachisme hagiorite, qu'il a pu,

texte également dans MEYER, *o. c.*, p. 123-130.

On peut y ajouter encore l'Ὑποτύπωσις, qui est une espèce de rituel relatant les usages du monastère de Lavra du temps de saint Athanase ou de peu après. Ce document a également grande valeur pour la connaissance des anciennes traditions monastiques, surtout de l'Athos. Texte dans MEYER, *o. c.*, p. 130-140.

N'oublions pas enfin que saint Athanase l'Athonite vécut à une époque où l'Église d'Orient et l'Église d'Occident n'étaient pas encore divisées par le douloureux schisme qui est survenu une cinquantaine d'années après sa mort, de sorte que ce grand et saint moine a été une des gloires de la sainte Église une et indivise et que par conséquent catholiques et orthodoxes peuvent sans la moindre réserve s'unir comme de véritables frères pour rendre ensemble un hommage de vénération et de reconnaissance à cet admirable patriarche de la Sainte Montagne. Puisse-t-il aussi intercéder puissamment pour que les deux Églises séparées se retrouvent de nouveau dans l'unité de la foi et de la charité.

pendant dix siècles, résister à tout et illuminer l'Orient entier de son éclat.

La vie d'Athanase et ses écrits nous montrent en effet en lui un tout grand Saint, digne émule des plus vénérables patriarches de la vie monastique et doué en outre d'un véritable génie de chef et d'organisateur.

Chose qui frappe tout de suite quiconque connaît un peu saint Benoît de Nursie c'est la grande ressemblance, qu'on découvre entre le patriarche des moines d'Occident et le législateur du Mont Athos. Comme saint Benoît, Athanase se consacre à Dieu dès sa première jeunesse et s'impose une ascèse très rude. L'un et l'autre renoncent de bonne heure aux études pour se cacher dans la solitude. Puis c'est par suite de circonstances providentielles et presque malgré eux, qu'ils deviennent fondateurs de monastères et grands chefs spirituels, dont la postérité a été nombreuse « comme les étoiles du ciel et le sable de la mer ».

* * *

Saint Athanase l'Athonite était originaire de Trébizonde sur la Mer Noire, où il naquit probablement vers 925 de parents nobles et riches. Son père mourut dès avant la naissance de l'enfant et sa mère peu de temps après, de sorte que le petit Abraham, comme on l'avait appelé, se trouvait orphelin dès le berceau. Mais il fut recueilli par une pieuse femme, riche et noble, qui lui donna une éducation très chrétienne. De son côté, le petit Abraham se montrait un enfant doux et bon, docile et remarquablement intelligent. De bonne heure il s'adonna à la piété et à l'étude, et faisait d'étonnants progrès dans ces deux domaines. A peine devenu jeune homme, il perdit sa protectrice et de nouveau il se trouva seul. Mais un collecteur d'impôts, qui passait par Trébizonde, le recueillit et bientôt l'emmena avec lui à Constantinople, où il le confia à un excellent professeur, du nom d'Athanase. Abraham continuait à s'appliquer de toutes ses forces à l'étude en même temps qu'à la vertu. Déjà à ce moment-là, sa vie était d'une austérité effrayante ; il faut que le jeune homme ait eu une constitution très robuste pour avoir pu résister à pareil régime. Il était certes très équilibré et d'un caractère extrêmement bon et aimable, car malgré sa manière de vivre, austère, retirée et studieuse, il était respecté et chéri de tous ceux qui le connaissaient, notamment de ses condisciples. Ceux-ci allèrent même jusqu'à le réclamer comme professeur,

preuve de l'ascendant qu'Abraham avait sur eux et de sa compétence. Aussi l'empereur acquiesça-t-il à cette demande et le jeune homme fut-il installé comme maître. Aussitôt des foules d'élèves commencèrent à affluer vers lui, à tel point que le jeune professeur prit peur de cette faveur des hommes, et résolut d'aller se cacher dans la solitude pour y vivre désormais uniquement avec Dieu.

C'est à ce moment-là qu'il fit la connaissance de saint Michel Maleïnos, célèbre higoumène de la laure du Kymina en Bithynie [1]. Abraham le suivit et se fit moine au Kymina, en changeant son nom en celui d'Athanase, avec lequel il est entré dans l'histoire. Pendant quatre ans il mena une vie extrêmement austère au Kymina, ne mangeant qu'une fois tous les trois jours, priant fréquemment des nuits entières et s'exerçant de toute façon à la vie de perfection. Après cet apprentissage en communauté et sous l'obéissance, il obtint de son higoumène la permission de se faire hésychaste, c'est-à-dire ermite, dans les environs de la laure. Là, sa vie devint plus dure encore. Pendant les carêmes, il ne mangeait plus qu'une fois tous les cinq jours et il ne dormait qu'assis sur un siège, sans jamais s'étendre. En Occident, au XX[e] siècle, on se demanderait comment un jeune homme a pu supporter pareilles austérités pendant de longues années, les poursuivre même toute sa vie, sans y perdre la santé ou l'équilibre nerveux et en restant plein d'entrain et de vigueur. Pourtant, en Orient, surtout dans ces vieux temps, de telles choses n'étaient pas tellement exceptionnelles et nous en trouvons bien des exemples dans les vies des Saints. C'est pendant le séjour d'Athanase dans la solitude du Kymina que, sur un ordre

1. La Vie de saint Michel Maleïnos a été publiée par Mgr L. Petit dans la *Revue de l'Orient Chrétien*, 1902, pp. 543-603, sous le titre de : *Βίος καὶ πολιτεία καὶ ἄσκησις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Μιχαὴλ τοῦ Μαλείνου, συγγραφεὶς ὑπὸ Θεοφάνους μοναχοῦ, μαθητοῦ αὐτοῦ*. Michel, appelé d'abord Manuel Maleïnos, était issu d'une famille illustre de Byzance. Après avoir vécu pendant quelques années à la cour impériale, il s'était fait moine au Kymina en Bithynie sous Jean Élatitès en 912. Il y fonda en 925 une grande laure qui attira beaucoup de recrues. C'est là que saint Athanase fit ses débuts de vie monastique. Une sœur de saint Michel Maleïnos était mariée à Bardas Phocas et devint la mère du futur empereur Nicéphore Phocas, le grand ami d'Athanase.

D'après Mgr L. Petit, le Kymina ne se trouvait pas dans le massif de l'Olympe près de Prusias (Brousse), comme on l'a dit souvent, mais beaucoup plus vers l'est, vers les confins de la Paphlagonie. Ce serait la montagne appelée plus tard par les Turcs Dikmen-Dagh. C'est dans sa laure du Kymina, que saint Michel Maleïnos mourut en 961. Cf. *l. c.*, p. 588.

formel de son higoumène, il devint le directeur spirituel du neveu de celui-ci, le célèbre Nicéphore Phocas, alors stratège d'Anatolie et dans la suite, empereur de Byzance. Cette amitié spirituelle allait avoir de grandes répercussions sur la vie postérieure d'Athanase, comme nous le verrons bientôt.

Son higoumène du reste prit dès lors l'habitude d'envoyer à Athanase tous les grands de Byzance qui venaient demander ses prières et ses conseils. Il parlait déjà de lui comme de son successeur, et les principaux moines du Kymina en faisaient autant. Lorsqu'Athanase s'en rendit compte, il fut effrayé des charges qu'on voulait lui imposer. Il s'enfuit du Kymina et de Bithynie et se rendit au Mont Athos qu'il connaissait déjà de réputation. Il avait même passé une fois près de là en bateau, lors d'un voyage dans la mer Égée. N'emportant du Kymina que les quatre Évangiles et les Actes des apôtres, écrits de sa main (il était calligraphe distingué), avec la coulle de son higoumène, saint Michel, dans laquelle il a voulu mourir plus tard, il s'en alla donc à la Sainte Montagne.

L'Athos à cette époque était déjà une terre monastique, mais il n'y avait pas encore de monastères proprement dits dans ses vallons et sur ses côtes. Les moines qui y vivaient étaient plutôt des ermites, habitant dans des cabanes ou des grottes et menant une vie très austère en même temps que très primitive. A certains endroits, comme à Karyès, à Xiropotamou et à Zygos, ils vivaient en colonies, formant des espèces de laures rudimentaires avec une organisation encore vague, qui les faisait sans doute ressembler quelque peu à ces skites idiorrythmiques de date plus récente, que l'on trouve de nos jours à l'Athos, comme celle de sainte Anne, de Kavsokalyvia, etc. Karyès était déjà un peu le centre ou la capitale de la Sainte Montagne, car c'est là que résidait le Protos, qui, assisté d'un conseil d'« Anciens », gouvernait l'ensemble du territoire et surveillait la vie des moines. Trois fois l'an, à Noël, à Pâques, et à l'Assomption, tous les ascètes se rassemblaient à Karyès pour une réunion générale, où sans doute l'on discutait aussi de certaines questions de la Sainte Montagne. L'Athos était encore souvent attaqué en ces temps-là par des pirates musulmans, qui partaient entre autres de leurs bases de Crète et infestaient toute la mer Égée. Aussi arriva-t-il plus d'une fois que des moines furent molestés ou massacrés par ces sauvages. C'est pour parer à ce danger que dans la suite les monastères hagiorites s'entourèrent de hautes murailles et d'une tour de garde.

Ce fut selon toute vraisemblance en 958, qu'Athanase mit pied snr cette terre de l'Athos et son biographe nous dit qu'il parcourut d'abord la presqu'île en tous sens et qu'il se réjouit grandement de tout ce qu'il y voyait. La vie des laures de Bithynie et celle des moines de l'Athos ont dû se ressembler assez. Aussi Athanase se sentait-il à l'aise dans ce milieu et dans cette solitude merveilleuse, qui répondait si bien à ses aspirations. Car, répétons-le, Athanase était venu à l'Athos uniquement pour y chercher Dieu dans la solitude, la prière et la pénitence. Il ne voulait que la vie solitaire et ne cherchait nullement à fonder un couvent de cénobites. Ce n'est que trois années plus tard et après plusieurs refus, qu'il cédera enfin aux instances de Nicéphore Phocas et consentira à construire son monastère, qui se développera rapidement et deviendra le berceau et le modèle de toute une pléiade d'autres couvents. Chose curieuse : il s'inspirera alors de saint Basile et surtout de saint Théodore Studite — dont il avait sans doute connu le fameux monastère à Constantinople —, beaucoup plus que des laures semi-érémitiques comme celles de Bithynie, et il donnera à sa propre « laure » (« Lavra ») une organisation toute cénobitique, sans exclure pourtant la vie érémitique pour certains moines individuels, puisqu'il prévoit que cinq membres de la communauté mèneront la vie d'hésychastes en dehors du monastère. On remarque donc chez Athanase une évolution tout analogue à celle de saint Benoît, devenu, lui aussi partisan fervent de la vie cénobitique et pour qui la vocation érémitique d'un cénobite semblait assez exceptionnelle.

Une fois entré au Mont Athos, Athanase voulut couper court à toutes les tentatives de Nicéphore Phocas et de son frère, le patrice Léon, qui voulaient le retrouver. A cet effet, il se donna le pseudonyme de Barnabé, puis il se fit pour quelque temps le disciple d'un saint ermite, dont il partagea la vie, s'exerçant à une obéissance absolue et poussant même l'humilité jusqu'à lui demander de lui apprendre à lire, comme s'il était un ignorant. Il feignit même de ne pouvoir distinguer les différents caractères, afin d'être davantage grondé et humilié par son maître. Venu une fois à Karyès avec tous les autres moines pour l'assemblée générale, Athanase fut invité par le Protos à faire la lecture publique. Pour s'humilier, il fit semblant de ne savoir qu'épeler les syllabes, bégayant d'une façon étrange. Alors le Protos lui ordonna, sous la menace d'une sévère pénitence, de relire le même passage comme il en était capable. Aussitôt sa langue sembla déliée et au grand étonnement de son vieux maître et de toute l'assemblée, il fit la lecture d'une manière

si parfaite, avec un tel art et une telle facilité, que les caloyers n'en revenaient pas. Aussitôt le célèbre moine Paul de Xiropotamou prédit que ce jeune frère, arrivé le dernier à la Montagne et premier par la vertu, serait le chef de tout l'Athos et que de nombreux bercails y seraient fondés par lui.

Mais déjà le Protos avait compris qui était ce pseudo-Barnabé, car entretemps le stratège Nicéphore avait fait faire des recherches à l'Athos pour essayer de retrouver Athanase, auquel il était très attaché. Ses envoyés étaient venus à la Sainte Montagne pour interroger le Protos et avaient donné à celui-ci le signalement d'Athanase. Découvert par le Protos, le saint le supplia de ne pas révéler son secret, de peur que le stratège ne le forçât de quitter sa solitude. Le Protos alors lui promit de ne rien dire et lui conseilla de se cacher dans une grotte à quelque distance de Karyès, ce qu'Athanase fit. On montre toujours à l'Athos cette caverne, où le jeune ascète vécut pendant quelque temps. Cependant, déjà sa véritable identité commençait à percer et les moines venaient le trouver pour demander sa prière et ses conseils. Bientôt Léon Phocas, le frère de Nicéphore, découvrit le secret de sa retraite et s'empressa d'accourir auprès de lui. Athanase réussit pourtant à le persuader de le laisser à la Sainte Montagne. Aussitôt son ami parti, et afin d'échapper désormais aux importuns qui voudraient troubler sa solitude, Athanase obtint du Protos la permission de pouvoir se retirer loin de Karyès à l'extrémité est de la presqu'île, dans la région appelée alors Melana et où s'élèverait plus tard son monastère de Lavra. Pendant plus d'une année Athanase y vécut dans une solitude complète et une ascèse extrêmement rude. Son biographe raconte que les premiers temps y furent un véritable martyre pour lui, car le pauvre ermite était attaqué jour et nuit par le diable. Un ennui mortel et une tentation obsédante de départ l'accablaient sans cesse. Déjà il pensait céder, mais il résolut de tenir quand même une année entière et de prendre ensuite seulement une décision. Après cette année, jour pour jour, pendant la prière de tierce, une lumière divine se répandit subitement sur lui, qui l'illumina et le transfigura. A partir de ce moment, son ermitage, qui avait été jusqu'alors un tel purgatoire, devint comme un paradis et rien ne pouvait plus l'en arracher. Mais quelque temps après, Nicéphore Phocas revint à la charge et il manœuvra si bien auprès des Anciens de la Sainte Montagne, que ceux-ci donnèrent à Athanase l'ordre formel de se rendre en Crète, où le stratège avait été envoyé par l'empereur pour y combattre les pirates arabes et s'emparer de l'île.

Athanase partit donc pour la Crète et y aida Nicéphore de son mieux par ses prières et sa présence. Mais après la victoire éclatante de son ami, il s'empressa de rentrer à l'Athos dans sa cabane solitaire. Nicéphore avait essayé en vain de le décider à la construction d'un monastère, près duquel il disait vouloir mener la vie solitaire avec Athanase et quelques autres frères. Athanase en effet connaissait bien son grand ami et se demandait s'il aurait le courage de renoncer au monde, surtout à ce moment, où la fortune lui souriait irrésistiblement.

Ce n'est que peu après, quand Nicéphore députa auprès d'Athanase le moine Méthode avec une somme énorme d'argent pour la construction de la laure tant désirée, qu'Athanase se laissa enfin fléchir. Son biographe nous dit qu'il vit là un signe de la volonté divine et, sans plus tarder, il mit la main à l'œuvre pour commencer la construction. On était alors dans l'été 961. Au cours des travaux, qui durèrent quelques années, les nouveaux candidats ne cessaient d'affluer vers le monastère qui sortait de terre, en sorte que bientôt Athanase eut toute une communauté sous sa houlette. Pendant toute sa vie du reste, il exerçait une attraction extraordinaire et ce charisme ne contribua pas peu à ses grands succès d'entraîneur spirituel.

* * *

Ce fut un gros coup pour lui quand il apprit en automne 963 que Nicéphore Phocas avait été proclamé empereur et que, pris aux charmes de la belle impératrice Théophano, il l'avait épousée peu après. Son biographe nous raconte qu'Athanase fut extrêmement affligé de cette infidélité de son fils spirituel ; il ne voulut même pas rester dans ce monastère qu'il était en train de bâtir pour cet ami, ainsi retourné au monde. Il serait même allé jusqu'en Chypre et ne serait revenu à l'Athos qu'assez longtemps après, quand il fut clair pour lui que la volonté de Dieu le voulait à la Sainte Montagne et à la tête de Lavra. Athanase lui-même, dans son typicon, ne parle pas d'un voyage en Chypre, mais dit seulement qu'il se rendit à Constantinople auprès de l'empereur, et lui reprocha véhémentement la violation de ses engagements envers Dieu, mais que l'empereur lui répondit que son retour au monde n'était que temporaire, pour le bien de l'empire, et qu'il comptait bien venir se fixer à l'Athos, dès que les circonstances le lui permettraient. Athanase lui prédit pourtant qu'il mourrait sur le trône, ce qui arriva de fait six ans plus tard, quand le malheureux Nicéphore fut massacré

horriblement sur les instigations de la même Théophano, qui avait déjà fait empoisonner, semble-t-il, son premier époux, l'empereur Romain II. Après ce voyage à Constantinople, Athanase revint à l'Athos pour y achever la construction de Lavra et l'organisation de sa communauté.

Mais de cela, il sera reparlé plus en détail en 1963, pour le millénaire de « la très grande Laure ». Qu'il nous suffise d'avoir évoqué les débuts de la vie de saint Athanase et sa venue à l'Athos qui allait ouvrir une ère nouvelle et brillante dans l'histoire de la sainte Montagne. Comme on a pu le voir, il y eut au départ un idéal très pur et très élevé de recherche de Dieu dans le silence et la solitude. Cet idéal est resté vivant à l'Athos jusqu'à nos jours.

D. A. van Ruijven.

IN MEMORIAM :

Dom Clément Lialine (1901-1958).

Par le décès de dom Clément Lialine, survenu le 26 avril 1958, la rédaction d'*Irénikon*, la communauté de Chevetogne et le monde des travailleurs œcuméniques perdent un de leurs collaborateurs les plus précieux.

Le défunt était né à St-Pétersbourg le 10 octobre 1901. Il y vécut jusqu'aux premiers temps de la guerre de 1914, époque en laquelle sa famille se rendit à Kharkov où son père, officier de l'armée impériale, avait été transféré. C'est en cette ville qu'il acheva son gymnase. Rien n'avait été épargné pour faire de lui un jeune homme d'une culture absolument complète. Outre ses humanités gréco-latines et une formation scientifique excellente, son milieu familial, de haute qualité, l'avait ouvert au goût des arts et des lettres, et son éducation s'était faite en quatre langues : russe, français, anglais et allemand, langues qu'il possédait et parlait à la perfection. Les poètes, et spécialement les poètes russes, restèrent toujours une de ses lectures favorites. On s'en rendra compte en lisant la petite note qu'il écrivit « *A Pouchkine* » à l'occasion du centenaire de la mort du poète (*Irénikon*, 1937, pp. 42-48). Doué d'une sensibilité très aiguë et d'une intelligence supérieure, le jeune Constantin Nicolaevitch Lialine profita au maximum, peut-on dire, des bienfaits de son éducation, sur laquelle pourtant les révolutions devaient imprimer leur caractère tragique.

L'indépendance de l'Ukraine, puis l'invasion allemande, ensuite la résistance anti-bolchevique de l'armée du Général Denikine, qui se solda malheureusement en fin de 1919 par

un recul effrayant, entraînant un très grand nombre de familles vers le sud, marquèrent d'inquiétude l'âme du jeune homme. Une dernière tragédie devait achever ces malheurs : au cours de la débâcle, son père, sa mère et sa sœur lui furent enlevés en trois semaines de temps par une terrible épidémie de typhus qui sévit à ce moment-là. Lui et son jeune frère, aidés d'une vieille gouvernante française de la famille, se trouvèrent ainsi à Novorossijsk sur la Mer Noire, en attendant de pouvoir se rendre à Constantinople, où ils arrivèrent au début de 1920, pour être transférés presque aussitôt en Serbie. C'est de là que des circonstances providentielles amenèrent en Belgique, la même année, le petit groupe des trois réfugiés, qui se fixa à Bruxelles. Constantin Lialine fut inscrit à l'Institut agronomique de Gembloux, d'où il sorti ingénieur en 1925, diplôme qu'il put compléter par d'autres études en différents instituts de Bruxelles.

Il n'était point le seul de l'émigration russe dans ces milieux estudiantins. Ses talents extrêmement brillants le firent remarquer de tous, et à diverses reprises ses compatriotes le choisirent pour représenter dans des réunions officielles les intérêts des étudiants émigrés ou tout simplement ceux de leur patrie.

Beaucoup se rappellent encore ce flot de jeunes gens russes venus de l'Est, autour des années 1921-1922, attirés par l'œuvre fondée dans notre pays par le Cardinal Mercier pour recueillir la jeunesse de l'émigration et lui permettre d'entreprendre des études supérieures. Des centaines d'étudiants passèrent ainsi, au cours des années suivantes, par les universités de Belgique et les différents instituts. Parmi eux, se rencontrèrent des jeunes gens de grande valeur qui, accompagnés quelquefois de leurs familles, apportaient avec les souvenirs de leur pays, leurs icones, leur piété, leurs traditions religieuses, ce qui ne manqua point d'impressionner beaucoup les chrétiens de nos régions.

Pour les émigrés aussi, le contact avec un nouveau monde posa des problèmes. Entre les étudiants russes, c'étaient d'interminables discussions, souvent nocturnes, sur l'Orient et l'Occident, le communisme et la monarchie, l'ordre et le désordre, le tout et le rien, et la question religieuse y arrivait vite à son point crucial. Constantin Lialine était particulièrement attiré à ce mo-

ment par les tendances monarchistes de l'*Action française*, dont il était un lecteur assidu. Il déclara plus tard que cette lecture ainsi que celle de l'ouvrage de Lasserre sur le romantisme (thèse refusée à la Sorbonne) avait été pour beaucoup dans son appréciation favorable du catholicisme, en lequel il voyait au premier chef une valeur libératrice de transcendance sur tout sentimentalisme religieux. Il garda cette idée jusqu'à la fin.

Des séjours de vacances furent organisés pour les étudiants russes dans les monastères du pays, et beaucoup passèrent alors dans les grandes abbayes bénédictines des semaines instructives. Un étudiant russe de Gembloux, venu ainsi à l'Abbaye de Maredsous, avait voulu, par un empressement qui ne dura point, devenir catholique, et était resté en relations avec Constantin Lialine, avec qui, de l'étranger où il était en séjour, il entretenait une correspondance religieuse très suivie. C'est par l'intermédiaire et à la demande de cet ami que le jeune ingénieur Lialine vint passer lui-même une semaine à l'Abbaye de Maredsous en mars 1926. Ces visites se répétèrent plusieurs fois, et, sur le conseil d'un moine témoin de ses anxiétés religieuses, il alla consulter à l'Institut St-Serge de Paris, récemment fondé, des théologiens de son Église. Rien n'y fit. Sa décision était prise. Il fut reçu dans l'Église catholique à l'Abbaye de Maredsous le 5 août 1926. Son désir fut dès lors de consacrer sa vie à Dieu et ses forces à l'Unité chrétienne, et la fondation qui venait de s'établir à Amay l'attirait. Il s'y rendit, et eut avec dom Lambert Beauduin un entretien encourageant, mais qui reporta à deux ans de distance son entrée dans la vie monastique. Le fondateur du monastère de l'Union jugeait prudent de ne rien presser.

* * *

Les relations qu'il avait nouées à Maredsous, où il s'était fait tout de suite apprécier, invitèrent les moines à favoriser les étapes de sa vocation. Il fut deux ans durant professeur d'allemand et d'anglais à l'école abbatiale du monastère, et répétiteur particulier pour les élèves moins avancés. Il eut aussi l'occasion, durant ce temps, de suivre les cours de philosophie destinés aux jeunes religieux, ce qui lui permit plus tard de réduire

le temps de ses études. En octobre 1928, Constantin Lialine entrait à Amay. Il y reçut le nom de Clément, et fit sa profession le 1er janvier 1930. Son maître des novices, dom Franco de Wyels, actuellement abbé d'Affllighem, écrivait à son sujet au lendemain de sa mort ces lignes émouvantes : « Je garde de lui un souvenir inoubliable. Quelle belle âme, quelle brillante intelligence, quel affectueux ami ! Il me suffisait de penser à lui pour aimer la Russie, dont il était à mes yeux le plus pur et le plus sympathique représentant... ».

Dom Lialine conserva toujours une affection très vive pour toutes les choses de son pays. Il y avait vécu intensément durant son enfance et sa jeunesse, et les fibres de son âme, si aristocratiquement sensibilisée, en restèrent imprégnées toute sa vie. Contrairement à ce qui se produit quelquefois dans des cas semblables, l'amour de la religion orthodoxe, celle de son milieu et de sa famille, resta toujours en lui vivace et profond, et il considéra comme un des points essentiels de sa vocation unioniste d'en faire connaître les incomparables richesses aux Occidentaux. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

À partir de 1930, dom Lialine reprend le cours des études ecclésiastiques et séjourne durant près de quatre ans à l'Abbaye du Mont César à Louvain, où il compte bien vite de nombreux amis. Quelques cours complémentaires à l'Institut supérieur de philosophie de Louvain le mettent en état de commencer sa théologie au Mont César en septembre 1930, et d'y poursuivre les cours jusqu'en 1933. Ordonné prêtre à Liège le 30 juillet de cette même année, il fut ensuite envoyé à Rome, où, en résidence au Collège grec, il put suivre durant un an les cours de l'Institut oriental et achever en même temps sa théologie. Rentré alors définitivement à Amay, il commença une carrière étonnamment féconde. Depuis plusieurs années, il avait régulièrement collaboré à la revue *Irénikon*. De 1930 à 1933, on peut trouver dans la revue, sous ses initiales, plusieurs centaines de notices bibliographiques ou d'analyses d'articles de revues, qu'il dépouillait systématiquement durant les vacances. Ce dépouillement lui servit aussi à faire la *Chronique religieuse*, qu'il assuma laborieusement pendant de longues années, donnant sa forme littéraire définitive à cet assemblage de nouvelles, tant apprécié des lecteurs d'*Irénikon*.

Depuis le premier fascicule, une « Revue des revues » avait été introduite. Il est facile de constater à la lecture des pages qui la composent qu'à partir de 1929 le résumé des revues russes est fait avec une diligence nouvelle et une grande compétence. Il y en avait beaucoup alors, qui paraissaient dans les différents milieux de l'émigration : en France, en Allemagne, en Yougoslavie, en Pologne, en Mandchourie. Toutes portaient le caractère d'un message : maintien de l'idéal religieux parmi les émigrés ; apaisement des difficultés entre les hiérarchies ; création de centres intellectuels russes dans l'émigration, dont il fallait combattre les tendances obscurantistes, etc. A côté de l'organe du Mouvement des étudiants russes chrétiens (*Věstnik* de Paris), du *Voskresnoe Čtenie* de Varsovie, du *Cerkovnyja Vědomosti* de Karlovcy, du *Chlěb nebesnyj* de Charbin, etc., la revue *Putj*, organe de la pensée religieuse russe qui paraissait à Paris, jouait un rôle éminent, dû à la qualité de ses principaux collaborateurs, N. Berdjaev, S. Bulgakov, etc. L'arrivée et le dépouillement de ces revues — de la dernière surtout — était toujours un événement à Amay, et dom Lialine s'appliquait à en extraire toute la sève. Peu à peu ses confrères et amis, témoins attentifs de son élaboration critique et perspicace, furent ainsi initiés par l'intérieur, pourrait-on dire, aux dédales de la pensée religieuse russe, qui déversait, au lendemain de l'émigration, le meilleur de ses ressources purifiées par l'épreuve, et dont la tragédie apparaissait à toutes les pages.

La participation des délégués orthodoxes aux conférences œcuméniques de Stockholm (1925) et de Lausanne (1927), posait, après l'encyclique *Mortalium animos* de Pie XI (6 janvier 1928) interdisant aux catholiques de prendre part à de telles assemblées, un problème nouveau. Quel serait le message de l'Orthodoxie, si proche de nous quant à la doctrine, au sein des futures réunions ? Ce problème, qui avait frappé dom Lialine au début de son entrée à Amay, fut l'objet de son application particulière, notamment à la lecture de deux ouvrages : *La réunion chrétienne, Le problème œcuménique dans la conscience orthodoxe* (en russe, s. d., collaboration de plusieurs théologiens orthodoxes), et *Le Catholicisme non romain* de W. A. Visser 't Hooft (Paris, 1933). Ce fut pour lui l'occasion d'appro-

fondir le problème de ces rencontres internationales, qui préoccupèrent tant les unionistes de toutes confessions par la suite. Il fut, parmi les catholiques, un des premiers à s'y intéresser de près, sans cette nuance d'amateurisme vague que plusieurs y avaient apportée jusque là, mais au contraire avec une grande sûreté théologique en même temps qu'une parfaite loyauté. Ainsi parut sa première étude importante : *Orthodoxie à propos d'œcuménisme*, dans les années 1933 et 1934 d'*Irénikon* (pp. 305-334 et 35-50) [1].

Ces deux articles attiraient immédiatement l'attention des théologiens, et spécialement de ceux qui avaient collaboré au premier des recueils recensés : MM. H. Alivisatos, N. Berdjaev, A. Kartašev, V. Zěnjkovskij, etc. Dom Lialine avait le talent de relever les points originaux de ses partenaires avec une telle sagacité et pénétration, qu'il ne signalait son désaccord avec eux qu'en les sublimant. « Quand je me lis à travers le P. Lialine, nous disait un jour l'un d'entre eux avec humour, comme je me sens intelligent ! ».

Joint à ses chroniques et à ses copieuses bibliographies déjà connues, *Orthodoxie à propos d'œcuménisme* fit repérer son auteur comme un interlocuteur éventuel de grande utilité pour les rencontres interconfessionnelles, et ses anciens coreligionnaires orthodoxes furent les premiers à solliciter sa présence dans diverses réunions, notamment à celles du *Fellowship* des SS. Alban et Serge en Angleterre, où il se rendit de nombreuses fois (cfr *Irénikon*, 1936, pp. 61-68).

* * *

1. La récente déclaration des délégués de l'Église orthodoxe à la conférence d'Oberlin de septembre dernier (cfr *Irén.*, 1957, p. 446), suivant laquelle l'Unité existe au sein de l'Église orthodoxe « avec sa plénitude de foi et de vie sacramentelle ininterrompue », lui donnant droit à se considérer « comme l'*Una Sancta*, en laquelle seulement les autres groupements chrétiens retrouveront l'unité », avait été remarquée par lui comme un événement. La parenté de cette affirmation et sa similitude avec celles de l'Église catholique l'avait décidé à prendre la plume pour la commenter dès que ses travaux en cours seraient terminés. C'eût été sa prochaine collaboration à *Irénikon* si la mort n'était venue nous l'enlever.

Coïncidant avec la nomination de dom Lialine à la rédaction d'*Irénikon* (1934), et avec le mouvement qu'il imprima à partir de ce moment à la revue, ces études haussèrent celle-ci à un niveau non atteint encore pour l'information œcuménique. *Irénikon* devait être, plusieurs années durant, la seule revue catholique de l'œcuménisme. C'est à ce titre que dom Lialine salua, par exemple, la parution en 1934 du périodique *Œcumenica* comme un « confrère anglican de langue française » (*Irénikon*, 1934, pp. 549-560)

Profitant d'une étude dogmatique sur l'Icone, du P. S. Bulgakov (*Ikona i ikonopočitanie*, Paris, 1931), il entreprit de révéler à la pensée occidentale toute la richesse symbolique quasi-sacramentelle qu'avait acquise l'icone dans la tradition ecclésiologique byzantine, surtout depuis la querelle des images. Les quelques pages intitulées *Un Idéal de l'Icone* (*Irén.* 1934, pp. 270-292), révélèrent à plusieurs la valeur insoupçonnée de la représentation des mystères et des saints dans la piété de l'Orient, élément que la tradition occidentale ignore tout à fait.

Ce fut aussi — plus pour une mise au point cette fois que pour l'information — qu'il écrivit son article, *Rite, Spiritualité et Union*, en 1935 (*Irén.*, pp. 151-179). Le P. Tyszkiewicz, S. J., un de ses anciens professeurs à l'Institut oriental de Rome avait fait paraître dans la revue romaine *Gregorianum*, une étude intitulée, *Spiritualité et sainteté pravoslave*, où il dénonçait dans certains éléments religieux et traditionnels de la piété orthodoxe un esthétisme dangereux. Le sens pénétrant de la piété orientale que possédait son ancien élève, devenu à présent son partenaire, fit ressortir dans cet article, outre les distinctions nécessaires, quelques points fondamentaux de sa propre pensée. A ce propos, plusieurs de ses amis s'étaient maintes fois étonnés de ce que, vivant dans un cadre monastique où un certain nombre de moines pratiquaient le rite oriental, dom Lialine s'en soit toujours tenu à la pratique du rite latin. Ce n'était nullement un préjugé, comme on pourrait le croire, qui lui dictait cette attitude, mais un respect profond de la liturgie orientale, qu'il voyait, dans sa perspective historique, organiquement liée à la tradition de l'Orthodoxie — indépendamment du caractère confessionnel de celle-ci — et que toute séparation d'avec cette

tradition rendait selon lui inauthentique. Qu'il ait souffert de cet écartèlement, qui s'étendait du reste bien au-delà du rite, on n'en peut douter, mais sa délicate sensibilité s'était néanmoins habituée à ce genre de souffrances, qui faisaient comme partie de sa vocation : il a vécu intensément, dans sa chair et dans son sang, la tragédie de la désunion des chrétiens. En plusieurs de ses écrits, du reste, cette question serait abordée.

Un des points les plus débattus dans la théologie russe contemporaine fut celui de la sophiologie, notion élaborée par les auteurs byzantins des siècles passés, et remise plusieurs fois en discussion par les Russes. Le P. S. Bulgakov l'avait ressuscitée avec de nombreuses précisions, jugées dangereuses par plusieurs, et qui le mirent aux prises avec divers personnages de la hiérarchie de son Église. Ce problème, très caractéristique de la pensée russe moderne et des exigences de son évolution, fut étudié à fond par dom Lialine, qui y revint diverses fois dans ses écrits, notamment dans une trentaine de pages de sa Chronique de 1936 (pp. 167 sv.) sous le titre : *Le débat sophiologique.* Toutes les questions du magistère, de l'argument d'autorité, de la liberté du théologien, de la relation entre théologie et foi, de la tradition, de l'argument patristique y affleuraient. Ce débat n'a pas manqué d'intéresser maint théologien occidental.

Dans le fascicule nº 53 de la revue *Putj*, le Prof. V. Zĕnjkovskij avait fait l'éloge d'*Irénikon* en ces termes : « Irénikon est une revue catholique ayant pour objet les relations et le rapprochement de l'Orthodoxie, russe surtout, avec l'Église catholique ; elle diffère des autres revues catholiques similaires parce qu'elle est 1º totalement libre de leur mauvais ton habituel (« uniate ») envers les Orthodoxes ; 2º comprend bien l'Orthodoxie et la fait bien comprendre à ses lecteurs ; 3º admet un enrichissement possible de la vie catholique par les richesses théologiques et liturgiques de l'Orthodoxie. En ce dernier point réside sa position réunioniste propre ». Mais il reprochait à la revue de ne pouvoir entrer dans le mouvement unioniste par défaut d'intelligence du protestantisme, point d'application préalable pour les Occidentaux, selon M. Zĕnjkovskij, à toute tentative de rapprochement. L'Occident doit commencer par réparer les brisures qui se sont produites dans son sein avant de songer à une union plus générale.

Ces remarques, tout élogieuses qu'elles étaient dans leur première partie, firent bondir dom Lialine. Peut-être étaient-elles dues en partie aux directives suggérées au début à Amay, et qui souhaitaient que l'intérêt du monastère se portât avant tout vers la Russie et l'Orient, plutôt qu'au monde protestant comme tel — directives qui avait été élargies pour la revue bien avant 1937. Quoi qu'il en soit, dom Lialine écrivit quatre-vingts pages sur la remarque du Prof. Zěnjkovskij, en des développements à perte de vue, pour démontrer que l'idée directrice d'*Irénikon* avait toujours été l'inverse, un « tête-à-queue » disait-il, de celle que lui attribuait M. Zěnjkovskij. « Cette revue a toujours considéré le rapprochement de l'Église orthodoxe, spécialement de l'Église russe, avec l'Église catholique, comme un *cas particulier* d'application d'une *méthode réunioniste générale* ». Ainsi naquit l'étude célèbre intitulée *De la méthode irénique*, qui s'étendit sur quatre fascicules de 1938 (pp. 3-28 ; 131-153 ; 236-256 ; 436-450).

S'attaquant à son idée comme à une proie, il la tourna et la retourna en tous sens, ne reculant devant aucune distinction ni complication. On lui a reproché la densité et l'enchevêtrement de son style. Il craignait la méthode cartésienne, et redoutait surtout qu'elle n'altérât le clair-obscur de sa pensée et de son caractère slave, auquel il tenait par-dessus tout. Bien que son éducation l'eût ouvert à toute la culture occidentale dans laquelle il était entré de plain-pied, au point de ne se distinguer d'un Français ou d'un Anglais cultivé que par la transcendance avec laquelle il dominait les autres littératures, il voulait demeurer racialement et religieusement de la lignée de ses ancêtres russes. C'était encore pour lui une question d'authenticité ; il avait la conviction que ni son long séjour à l'étranger ni son adhésion au catholicisme n'étaient capables de l'en détourner, quoi qu'il ait pu, dans le concret, lui en coûter de souffrances et de sacrifices. Sa vocation unioniste n'était, selon lui, efficace qu'à ce prix.

Le débat de méthode était si engagé qu'il eut même d'heureuses conséquences. C'est ainsi, par exemple, que dom Lialine obtint de Louis Bouyer, alors encore pasteur protestant, et avec qui il était lié d'amitié, un article *Orthodoxie et Protestantisme*

qui parut dans *Irénikon* en 1938 (pp. 210-235), et que, un peu plus tard, le Prof. Zěnjkovskij lui-même écrivit pour la même revue une explication de sa pensée : *Sur le thème œcuménique,* qui fut publiée à la veille de la guerre en août 1939 (pp. 209-231).

Il faudrait mentionner, pour toutes les années qui ont précédé, les nombreuses rencontres interconfessionnelles auxquelles prit part dom Lialine. Outre celles du *Fellowship* des SS. Alban et Serge en Angleterre, où il revoyait régulièrement ses amis anglicans — ils furent nombreux —, il se rendit aussi en Allemagne, en France, notamment aux réunions organisées par l'Abbé Paul Couturier de Lyon, qui fut un de ses admirateurs fidèles ; à Genève, où, tout d'abord à l'Avenue de Champel, puis à la Route de Malagnou, toutes les portes lui étaient ouvertes. Les milieux catholiques, faut-il le dire, faisaient aussi appel à ses compétences. Par deux fois, il fit au couvent des dominicains du Saulchoir, alors encore en Belgique, des cours d'initiation à la philosophie religieuse russe, dans lesquels Berdjaev, qui exerça sur lui une énorme influence, tenait la première place. Le P. Congar, qu'il comptait au nombre de ses amis intimes et qui avait organisé ces leçons, nous écrivait au lendemain de sa mort : « Il nous avait tous conquis, il nous avait vraiment révélé, dévoilé quelque chose. Ah ! combien, devenu moine latin, il était resté authentiquement oriental ». Plusieurs se souviendront cependant — non sans amusement à vingt ans de distance — comment, en une autre réunion d'œcuménistes catholiques qui eut lieu au même Saulchoir en 1938, il parvint, par une dialectique d'acier, à créer une psychose où personne ne pouvait plus, dans la discussion, ni avancer ni reculer. Ce genre de victoire, peu apprécié des Occidentaux, ne lui déplaisait pas. Au siècle passé, il eût été en Russie le champion du nihilisme le plus destructeur, tendance qu'on sentait poindre en lui dans ses moment de dépression.

* * *

La guerre survint, et l'évacuation de mai 1940 jeta dom Lialine, devenu cycliste, sur les routes de France. Poussé par

une insatiable curiosité religieuse qui lui faisait visiter tous les monastères qu'il rencontrait, il en profita pour séjourner en différentes abbayes : Ligugé, Belloc, En-Calcat, ce qui lui donnait l'occasion de faire des expériences nouvelles. Depuis quelques années, la vie active, trop active, dans laquelle il était engagé lui pesait. « Je suis, répétait-il souvent, moine d'*Irénikon* », ce qui voulait dire que, beaucoup plus que le monachisme, en lequel il voyait un moyen puissant de travailler pour l'Union, comme nous le dirons tout à l'heure, c'était une vie de contacts humains qui l'accaparait, de batailles pacifiques d'idées contre lui-même et contre les autres. Il aspirait à une paix presque illusoire, à la vérité, tant les révolutions avaient marqué son tempérament, et l'avaient rendu psychologiquement inquiet.

Rentré à Chevetogne, où le monastère d'Amay s'était transporté en 1939 — déplacement qui lui coûta, car Amay était resté pour lui le lieu de ses premières armes — , la vie campagnarde tranquille et sereine lui permit pourtant, malgré la guerre, d'élaborer ses désirs profonds. Des cours de théologie durent être organisés pour les jeunes moines. Dom Lialine fut chargé d'une partie de l'enseignement de la dogmatique, et donna le traité de la Trinité. Ceux qui l'entendirent alors s'en souviendront toujours. Un jeune religieux étranger à l'Ordre des bénédictins qui vint le visiter à ce moment-là, devenu ensuite professeur d'une importante faculté, nous écrivait récemment le souvenir qu'il gardait « des jours d'été 1944, où j'ai eu, disait-il, l'occasion de le rencontrer pour la première fois à Chevetogne, et où il m'a si bien éclairé sur les orientations de l'enseignement de la Trinité ».

Outre cela — et surtout — il n'arrêtait pas de ruminer les éléments d'une vraie vocation monastique et d'en rechercher les origines, avec cette nostalgie de l'Orient qui ne l'abandonna jamais. Qui plus est, le vrai monachisme, le monachisme oriental, celui qui était encore vivant dans l'Orthodoxie, eût été dans sa pensée, bien compris et authentiquement vécu, un des plus puissants facteurs unionistes. Une note datée de 1942 est ainsi conçue : « Je suis frappé par le rapport intime que je vois entre l'esprit de l'Orthodoxie et celui du monachisme primitif. Il n'y a pas de meilleure introduction à l'Orthodoxie qu'une étude du

monachisme primitif. A l'inverse, on pourrait dire que, pour bien comprendre l'idéal monastique, il faudrait le voir avec le relief qu'il a pris dans la spiritualité orthodoxe. Celui qui veut saisir le monachisme primitif dans son originalité propre est amené naturellement à s'intéresser à l'Orthodoxie... Le charisme de l'Orthodoxie, c'est le sens du Beau, le sens et le pouvoir de l'exprimer. Il faut bien le comprendre cependant ; on pourrait le rapprocher du sens du Sacré chez les protestants suédois. Le catholicisme latin manque de ce sens supérieur, d'une certaine sensibilité religieuse, — le pouvoir de sentir le divin. Les icones, les rites byzantins n'ont de signification que dans le contexte de ce sens que possède l'Orthodoxie. La vocation de l'Orthodoxie est de maintenir dans le monde le sens de la beauté spirituelle. Il faudrait bien des nuances pour essayer de préciser ce qu'est le divin ainsi perçu. Il ne s'agit pas seulement d'un sens esthétique (Festugière : « Le Romain portait dans le culte de ses dieux le sens du devoir, comme le Grec le sens esthétique »). Il s'agit d'une sensibilité bien plus profonde que la sensibilité esthétique ; une sensibilité à la beauté spirituelle. La beauté est l'œuvre de l'Esprit. Dans l'Orthodoxie russe, les vrais chefs-d'œuvre de beauté spirituelle, ce sont les *startsi*. Un Séraphim de Sarov : c'est l'homme nouveau, transfiguré. Et cet idéal est bien dans la ligne la plus pure du monachisme ; voir déjà dans les Apophtegmes les moines « enflammés », lumineux, même corporellement. Le corps lui-même est transformé. La beauté spirituelle se manifeste. Encore faut-il un sens pour la reconnaître dans ses manifestations. Les catholiques latins ne l'ont pas. Il faudrait lire Bulgakov pour se rendre compte de cet idéal de beauté spirituelle, si prestigieux, si essentiel pour comprendre l'Orthodoxie ».

Ces lignes révèlent tout entières les aspirations profondes de dom Lialine. Son désir totalitaire a pu paraître utopique à plusieurs, étant donné son caractère un peu instable de déraciné. Le fait est que les tentatives d'évasion spirituelle, auxquelles ses supérieurs consentirent, échouèrent toutes, et qu'il revenait toujours reprendre le harnais de la vie commune en son monastère, où sa place semble bien avoir été marquée par Dieu jusqu'en ses derniers jours. Cet homme essentiellement liant

rêvait de solitude complète ; ce moine qui avait tant besoin des autres aurait voulu vivre tout seul... Un prêtre belge éminent qui l'a fort bien connu, écrivait de lui après sa mort : « Il n'y a pas longtemps, il m'avait parlé de ses désirs de vie érémitique. Son ermitage sera le ciel. *Beati mortui qui in Domino moriuntur!* Il avait peine à se plier à la vie commune, mais c'était un homme de Dieu. Il a accompli une œuvre discrète, très intellectuelle ; il était épris d'authenticité et tout ce qui sentait le tape à l'œil le mettait en boule, mais à sa manière réservée il a créé un sillon, et il restera des traces de son action dans les âmes ». Un de ses amis orthodoxes avec lequel il était particulièrement lié, et qu'il avait eu l'occasion de revoir longuement il n'y a pas bien longtemps, nous disait de même en nous envoyant ses condoléances : « Je pense involontairement que Dieu n'a pas jugé bon d'exaucer un grand vœu de dom Clément, mais que, sans doute, il a fait bien plus ».

Il s'en faut de beaucoup pourtant que, malgré ces aspirations, il ait cessé de produire depuis la guerre. Une de ses dernières œuvres, encore à paraître, et qui sera comme son testament spirituel, est l'article assez court et forcément assez sec sur l'*Érémitisme oriental*, que le directeur du *Dictionnaire de Spiritualité* lui avait demandé, article où il mit passionnément toutes ses ressources et toutes ses connaissances au service de ce sujet qui lui tenait tant à cœur.

Vers la fin de la guerre, abandonnant quelque peu la philosophie religieuse pour approfondir l'ecclésiologie, il avait annoté avec sa pénétration habituelle l'encyclique de Pie XII, *Mystici Corporis* du 29 juin 1943. Il y faisait l'exposé de tous les débats ecclésiologiques contemporains, à la lumière du document pontifical. Sous le titre *Une étape en ecclésiologie*, cette étude avait été insérée en plusieurs fois dans *Irénikon* en 1946 et 1947, et elle parut ensuite en un fascicule de 84 pages, exposé, sinon lumineux, au moins extrêmement dense, souvent cité par les théologiens.

Divers séjours en Angleterre, un voyage en Scandinavie, un autre en Espagne et en Afrique du Nord — avec son ami l'Abbé Kothen, qui devait mourir du même mal que lui et dans la même clinique quelques années plus tôt — , puis enfin un séjour en

Amérique à l'époque de l'Assemblée d'Evanston, lui donnèrent après la guerre l'occasion de nouveaux contacts. Ses fréquents voyages à Paris où il était reçu si volontiers à *Istina* et par les Russes de St-Serge, ainsi que ses passages à Genève, lors de ses retours d'Ascona ou de Cureglia où il donna plusieurs fois des conférences, le retrouvaient toujours le grand œcuméniste si écouté de jadis. La création du « Conseil œcuménique des Églises » après la Conférence d'Amsterdam l'avait beaucoup préoccupé, et il en écrivit longuement dans *Irénikon* à diverses reprises : en 1948 (pp. 164-179) tout d'abord, puis en 1953 (pp. 37-64). Chaque grande conférence œcuménique était pour lui un événement, et stimulait sa plume. Il en faisait toujours des comptes rendus développés. Étant passé à Amsterdam peu après la grande Assemblée de 1948, il écrivit en deux articles son *Dialogue théologique à Amsterdam* (*Irén.* 1950, pp. 129-163 ; 278-297) ; après celle de Lund deux autres articles (*Ib.* 1953, pp. 146-161 ; 256-282) sous le titre *Foi et Constitution à l'étape Lund 1952*. Enfin, après son voyage à Evanston, qui coïncida avec la grande Conférence à laquelle il avait espéré trop candidement pouvoir assister — sa demande d'autorisation un peu maladroite auprès du Cardinal Stritch fut funeste hélas ! à d'autres qu'à lui —, il écrivit en 1954 et en 1955 ses deux études *Evanston Action* (*Irén.* 1954, pp. 369-406) et *Evanston Études* (*Ib.* 1955, pp. 363-375).

Il faut mentionner encore un article plus ancien qui fit du bruit, sur le livre de M. L. Zander *Vision and Action*, traitant de la démarcation de l'unité et de la division dans l'Église, ouvrage fort attaqué par le P. G. Florovskij. Ami de l'un et de l'autre, dom Lialine s'inséra dans le débat avec sa compétence et son humour, en écrivant *L'œcuménisme contemplé par un orthodoxe* (*Irén.* 1953, pp. 303-308). Nous ne pouvons omettre non plus de citer son étude importante : *La position spéciale de l'Orthodoxie dans le problème œcuménique*, parue dans le volume *L'Église et les Églises* (Chevetogne, 1954, t. II, pp. 388-413), où il reprend d'une façon magistrale, en le complétant par des vues neuves et extrêmement suggestives, ce qu'il avait déjà expliqué autrefois. Cette étude contient peut-être les pages les meilleures qu'il ait écrites sur l'Orthodoxie.

Après 1955, les collaborations de dom Lialine à *Irénikon* furent de moindre importance, préoccupé qu'il était par ses autres travaux. Ses divers déplacements et ses autres recherches lui avaient fait abandonner du reste la direction de la revue depuis 1949. Il en restait cependant souvent l'inspirateur, et beaucoup de collaborations précieuses vinrent encore par lui à partir de ce moment-là. Malgré ses désirs d'évasion, il était resté tout de même, quoique d'une manière moins accaparante, ce qu'il avait été durant toute sa vie monastique, « moine d'*Irénikon* ». Quant à ses contributions à des publications étrangères, elles furent assez nombreuses. Le Bulletin *Vers l'Unité*, des PP. dominicains d'*Istina*, qui eurent plusieurs fois recours à sa compétence, a publié divers résumés de ses causeries. Notons aussi, dans la revue *Istina* elle-même, son article *Anglicanisme et Orthodoxie*, paru en 1956 (pp. 32-81), et celui, qui vient de paraître (1958, nº 1) et qui fut son dernier travail au cours de cet hiver, *Vieux-catholiques et Orthodoxes*. Outre quelques contributions à *The Eastern Churches Quarterly* de Ramsgate et à la *Revue nouvelle*, dom Lialine avait également publié, en 1942, dans un volume paru aussitôt après la guerre et intitulé *Qu'est-ce que l'Orthodoxie ?* (Bruxelles, 1945), une étude d'une cinquantaine de pages : *L'Action de l'Orthodoxie*, action étant prise ici dans le sens très spécifique de réalité immanente. Nous ne pouvons entrer dans plus de détails ici. Une bibliographie plus complète, de ses œuvres paraîtra dans un prochain fascicule d'*Irénikon*.

* * *

Dans son monastère, son rôle fut loin d'être effacé. Beaucoup de visiteurs de marque venaient pour le rencontrer, notamment depuis le jour où dut partir dom Lambert Beauduin dont il eut à cœur de maintenir vivant l'idéal unioniste en toute sa pureté. Ce sont également des conversations amicales autour de sa personne qui furent, durant la guerre, l'origine des journées d'études de Chevetogne, qui ont acquis depuis plusieurs années une certaine notoriété. Un groupe d'étudiants en théologie de Louvain — dont M. l'abbé Ch. Moeller — avaient été conquis par son charme ; ils revenaient périodiquement lui rendre visite tous ensemble

chaque été pour entamer ces agréables et instructives conversations.

Au cours de ces deux ou trois dernières années, il n'acceptait plus guère de prendre part à des réunions au dehors. La dernière à laquelle il participa, invité officiellement par son Comité directeur, fut le 77e *Katholikentag* de Cologne (29 août-2 septembre 1956). La recension très originale qu'il en fit dans *Irénikon : Une Église locale est rendue visible* (1956, pp. 432-439), fut très appréciée de la presse allemande. La *Herder-Korrespondenz* y consacra plusieurs colonnes dans son nº de mars 1957 (p. 253 sv.).

En son monastère, il s'appliquait particulièrement ces derniers temps à réjouir la vieillesse du vénérable fondateur, rentré au moûtier, dom Lambert Beauduin, et il vivait plus recueilli, se levant chaque jour une demi-heure avant les autres pour vaquer à la prière. Le travail manuel, de règle à Chevetogne, avait fait de lui un réfectorier diligent et méticuleux, et c'était édifiant de le voir chaque matin en tablier bleu essuyer les tables et dresser les couverts.

Il fit cependant encore quelques conférences, dans des cercles pas trop éloignés. C'est ainsi qu'il avait accepté de donner, en février dernier, une causerie au foyer oriental de Bruxelles sur la situation de la jeunesse actuelle en URSS. Il avait toujours suivi de très près l'évolution des événements qui se passaient dans son pays, et les chroniques d'*Irénikon* lui en avaient donné l'occasion, plus que nous n'avons pu le dire jusqu'ici dans ces lignes. Le lendemain de cette conférence, il se sentit moins bien. Le médecin lui imposa du repos. Il le prit d'abord à Chevetogne même, puis se rendit durant deux semaines au Carmel de Matagne, appelé quelquefois le «Carmel du Kremlin», parce que les religieuses avaient pris à charge de prier tous les jours pour la Russie. La faible santé de l'aumônier très souffrant, faisait prévoir pour celui-ci un remplacement prochain, et dom Lialine avait obtenu d'y séjourner dans la retraite et la prière, qu'il voulait consacrer à la Russie, quand la place serait devenue vacante. Mais chose étrange : l'aumônier mourut quinze jours après lui. Se vérifia ainsi à son sujet, et presque malgré lui, cette phrase de la Règle bénédictine : *usque ad mortem in monasterio perseverantes, passionibus Christi per patientiam participemur.*

De Matagne, il se rendit chez les Bénédictines de Ste-Lioba à Namur, d'où il put subir facilement un examen médical. Celui-ci révéla une tumeur grave à l'estomac et une opération fut décidée. Il revint passer trois jours dans son monastère avant de se rendre en clinique à Namur (Salzinnes).

Le dernier office conventuel auquel il participa avant son départ fut le service funèbre, qui eut lieu à Chevetogne, pour son confrère dom Michel Schwarz, décédé récemment en Autriche : c'était juste huit jours avant sa mort. Opéré le 21 avril, le cas fut jugé inquiétant, mais non désespéré. Le 26, son état ayant subitement empiré, il reçut très pieusement l'Extrême-Onction et le soir du même jour, entouré de deux de ses confrères, dont le R. P. Prieur de Chevetogne qui ne l'avait pas quitté depuis midi, il expirait paisiblement sans souffrance, dans des sentiments de très grande piété, demeuré conscient jusqu'aux dernières minutes. A ses funérailles, qui s'achevèrent au petit cimetière monastique de Chevetogne, furent présents deux évêques, Mgr Paul Meletieff évêque russe devenu catholique, résidant à Bruxelles, et Mgr Sloskans, évêque des Lettons émigrés.

Les témoignages de sympathie qui affluèrent de tous les pays où il avait lié des amitiés furent nombreux et impressionnants. Ce sera un devoir que de les recueillir et de les faire connaître. Un des œcuménistes les plus qualifiés nous écrivait : « Je m'aperçois qu'un ami était une partie intime de mon monde humain et chrétien, et que je ne l'aurai plus sur terre. Je réalise quelle qualité d'amitié avait dom Clément Lialine, intelligente, sans cesse en activité de cogitation, d'interrogations, de suggestions enrichissantes ; chrétienne et profonde ; délicate, sensible, sympathique. Je ne suis pas seul à lui devoir beaucoup ».

Le défunt était en effet doué d'incomparables qualités humaines. Malgré l'hypercérébralité qui perce dans tous ses articles, il vibrait profondément à tous les contacts. Son énergie inlassable qui le rendait quelquefois nerveusement égocentrique et contradictoire, était doublée d'une charité qu'il déclarait vouloir « intellectuelle », c'est-à-dire, entre autres, se mettant au-dessus de tous les partis, mais qui était de fait d'une exquise délicatesse. Il s'occupait peu des préjugés, et plusieurs malheureux, que d'autres eussent laissé tomber — tombés eux-mêmes, semblait-il, par leur faute — recueillirent son attention.

Si, dans le contact quotidien, son attachement pouvait devenir facilement tyrannique, le rayonnement qu'il exerçait au-delà s'est révélé bienfaisant et souvent très fécond. Il eut deux passions dans sa vie : L'unité chrétienne sous l'angle particulier que nous avons décrit — et qu'on peut présumer de plus en plus être l'angle de l'avenir — et la vie monastique. Il croyait que le monachisme était ce qu'il y avait de meilleur dans l'Église, mais il croyait aussi que l'Occident en avait en grande partie perdu la vraie formule. Sa meilleure conservation dans l'Orthodoxie pourrait un jour, croyait-il — peut-être pas de sitôt — devenir le plus grand ferment d'unité. Un long ouvrage non publié, quoique annoncé depuis longtemps, *Le mystère monastique*, devait révéler sa pensée sur ce point. Sans doute pourra-t-on le mettre sur pied à l'aide de ses notes. Plusieurs de ses amis intimes en avaient lu des extraits. C'est à la suite d'une de ces lectures que le P. Bouyer avait eu l'idée de lui dédier son livre *Le sens de la vie monastique* (Turnhout, 1951) en ces termes : « *A dom Clément Lialine auquel il doit, avec la notion et le terme d'humanisme eschatologique* (expression inspirée de Berdjaev), *l'idée mère de ce livre, l'Auteur le dédie en hommage d'amitié fraternelle, de reconnaissance, de vénération* ». Dom Lialine l'avait élaboré lentement, comme tout ce qu'il faisait du reste, pour qu'il soit bien fait et durable. Toute précipitation forcenée dans le travail organique de l'Église était jugée par lui comme un manque de foi, de sagesse et de patience ; toute réussite rapide, pour lui, inauthentique, engendrait dans son esprit ce scepticisme légèrement narquois qu'on lui connaissait bien. Ce scepticisme s'étendait volontiers à tous les mouvements modernes qui agitent le catholicisme.

Lui-même, pourtant, toujours agité et inquiet, fut toute sa vie à la recherche du calme et de la paix. S'il ne la trouva pas pleinement ici-bas, c'est qu'il attendait d'être là-haut pour la posséder, car rien ne fut plus calme que son passage à l'autre vie, et c'est dans cette paix rayonnante qu'il nous donne de recueillir pour le porter aux autres, le message de sa belle et grande vocation.

D. O. Rousseau.

Chronique religieuse [1].

Église catholique. — Le 2 février, à Alexandrie, est mort le patriarche MARC II KHUZAM des Coptes catholiques. Les chrétiens d'Égypte sans distinction de rites participèrent nombreux aux funérailles du prélat défunt, qui se signalait par sa piété et son zèle apostolique. Sacré évêque en 1926, il était patriarche depuis 1947 [2].

Le 12 mars, dans la petite église byzantine de la Sainte-Trinité à ATHÈNES, le R. P. HYACINTHE GAD a été consacré évêque de l'exarchat catholique de rite byzantin en Grèce. L'évêque consécrateur fut S. Exc. Mgr GEORGES HAKIM (Israël), assisté de Mgr MARIO MACRIONITIS archevêque latin d'Athènes et de Mgr GEORGES XENOPOULOS, évêque latin de Syra. Mgr Gad, ordonné prêtre en 1935, avait exercé depuis lors les fonctions de vice-recteur du petit séminaire grec, puis de directeur du Bureau de la Bonne Presse à Athènes, où il publia plusieurs ouvrages de spiritualité composés de sa propre main [3].

On sait que la mise en application de la nouvelle section du DROIT CANONIQUE ORIENTAL promulguée l'été dernier avait été fixée au 25 mars de cette année. S. B. le patriarche MAXIMOS IV a convoqué à ce sujet, au Caire et non à Aïn-Traz, comme d'habitude, un synode plénier des évêques catholiques melkites en vue de déterminer le « droit particulier » de cette Église auquel fait allusion le Motu Proprio *Cleri Sanctitati* du 2 juin

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr *SICO* 28 février.
3. On lira plus loin quelques réactions que cette nomination a suscitées dans les milieux orthodoxes, cfr pp. 200 sv.

1957 et d'étudier ainsi les articles relatifs aux communautés, rites et surtout hiérarchies. Des 17 évêques, 14 ont pu se rendre au synode, qui se tint du 6 au 11 février. S. B. le patriarche célébra avec ces évêques et plusieurs prêtres une liturgie solennelle à la cathédrale du Caire, le dimanche 9 février. Y assistaient des personnalités officielles et des représentants des communautés chrétiennes unies et séparées. S. B. y prononça un DISCOURS appelé à un grand retentissement. *Le Lien* de février-mars en donne le texte en entier. On en lira les passages principaux, qui ont été cités par Mgr Pierre MEDAWAR, dans la conférence de ce prélat que nous publions dans les *Notes et Documents.* Ils trahissent la vive émotion suscitée en Orient par certaines dispositions de la nouvelle législation [1].

Du 9 au 12 avril, a eu lieu à l'Institut oriental de Rome un CONGRÈS SUR LE MONACHISME ORIENTAL, dont on trouvera un exposé plus loin dans les Notes et Documents pp. 214 sv.

URSS. — De diverses sources il appert que la fête de PÂQUES de cette année a été célébrée avec grande ferveur par les chrétiens orthodoxes en Union soviétique. A la cathédrale de Moscou, le patriarche ALEXIS célébra l'office de nuit devant plus de cinq mille personnes, alors qu'une foule au moins égale, qui n'avait pu trouver place à l'intérieur, stationna pendant des heures aux abords de l'église, en s'associant aux chants, cierge en main. Toutes les quarante églises ouvertes dans Moscou se sont révélées trop petites à cette occasion pour contenir les fidèles.

« Au monastère de Novodevitchi, magnifique ensemble architectural du seizième siècle qui dresse ses murs crénelés et ses coupoles au sud-ouest de la ville, on pouvait voir dès 9 heures du soir converger vers l'église de petits groupes de vieilles femmes portant de mystérieux paquets entourés d'une serviette. Elles venaient faire bénir le *koulitch* (gâteau pascal) et la *paskha* (sorte de fromage blanc), accessoires indispensables de la Pâque en famille, et aussi occuper les places pour la cérémonie, en prévision de l'affluence. L'office fut, comme toutes les manifestations religieuses de ce

1. Cfr ci-après, p. 235.

pays, magnifique et épuisant. Tout le monde reste debout pendant plus de cinq heures, serré de toutes parts par une foule énorme, dans un air saturé par les fumées d'encens et surchauffé par les milliers de cierges que les fidèles tenaient à main. Mais la richesse et la solennité des rites, la ferveur de l'ambiance ne peuvent laisser personne indifférent.

A minuit eut lieu la traditionnelle procession autour de l'église, devant une foule immense, canalisée à grand'peine par un cordon de miliciens. Ceux-ci, après le passage des prêtres, durent rentrer dans la foule pour amputer la procession de la masse des gens qui avaient trouvé ce moyen pour pénétrer dans l'église. Le spectacle de cette foule où luisaient des milliers de cierges, de cet océan de visages chantant et priant, était saisissant. L'un des officiants nous glisse à l'oreille : « Et certains disent que la Russie n'est pas croyante ! »

En fait, il faut bien constater que la masse des fidèles est constituée à 70 ou à 80 % par des femmes âgées, et que la jeunesse notamment n'est pas très dense dans les églises ; c'était le cas hier, bien que beaucoup de non-pratiquants se soient déplacés pour la Pâque, qui reste la plus grande fête religieuse russe, et a toujours été célébrée ici avec un lustre particulier. Mais cela n'a pas empêché la grande majorité de la population de célébrer civilement la fête en faisant bombance chez les amis et connaissances. On mange donc le *koulitch* en famille (certains magasins en servaient aux clients) arrosé de temps à autre de vodka et d'autres liqueurs fortes. Toutes les occasions sont bonnes pour s'amuser. Les fêtes religieuses comme les autres ont toujours été prétexte ici aux divertissements populaires les plus profanes » [1].

Tout comme à la veille de Noël, on a pu constater à l'approche de la fête de Pâques une plus grande ACTIVITÉ de la part des PROPAGANDISTES ANTIRELIGIEUX. La revue satirique *Crocodile* (Moscou) du 20 mars s'est moquée un peu de ce zèle périodique de la propagande athée, en publiant un dessin qui montre une affiche où est annoncée une conférence scientifique en vue de réfuter la religion. Une grand-mère regarde l'affiche et dit à son petit-fils qui l'accompagne : « Une conférence ? Il est donc temps de nous préparer à la Pâque ». Cependant, les PUBLICATIONS ANTIRELIGIEUSES continuent à être éditées à grand tirage. Ainsi

1. Cfr Michel TATU, dans *Le Monde* du 15 avril.

les éditions de la Jeune Garde viennent de faire paraître une brochure tirée à 100.000 exemplaires et intitulée : *Pourquoi j'ai cessé de croire en Dieu.* Il s'agit d'un certain Eugraphe DULUMANN, ancien professeur au séminaire de Saratov, devenu en 1952 membre du Komsomol. Il cite dans sa brochure des extraits de lettres de ses condisciples à l'Académie théologique de Moscou selon lesquelles ceux-ci partageaient sa manière de voir — donc déjà au moment de ses études —, quoique, à cette époque, une thèse sur l'Église anglicane lui ait valu le grade de « candidat ès sciences théologiques » [1].

A l'invitation du patriarche de Moscou, des délégations de diverses Églises orthodoxes sont arrivées à Moscou au début de mai pour la célébration du 40e ANNIVERSAIRE DU RÉTABLISSEMENT DU PATRIARCAT de l'Église orthodoxe russe (1917). Les délégations furent conduites par l'archevêque ATHÉNAGORE de Thyatire (Constantinople), le patriarche CHRISTOPHORE d'Alexandrie, le patriarche ALEXANDRE III d'Antioche, le catholicos MELKISÉDECH de l'Église orthodoxe géorgienne, l'évêque JEAN de Niš (Serbie), le patriarche JUSTINIEN de Roumanie, le patriarche CYRILLE de Bulgarie, le métropolite JACQUES d'Attique et de Mégaride (Grèce), l'archevêque PAÏSIOS d'Albanie, le métropolite MACAIRE (Pologne), le métropolite JEAN (Tchécoslovaquie), l'évêque PAUL (Finlande) et le catholicos arménien, VASGEN I [2].

L'organe officiel du Patriarcat de Moscou a consacré un ARTICLE à cet événement historique que fut la restauration du patriarcat russe, en soulignant que l'Église russe, depuis la suppression du patriarcat par Pierre-le-Grand, avait perdu son indépendance spirituelle, et en blâmant les ecclésiastiques qui, par leur action contre-révolutionnaire, s'efforcèrent de maintenir les liens entre l'Orthodoxie et l'autocratie [3].

1. Cfr *ICI* 1er mai, p. 14. Radio Moscou du 3 avril donna le récit d'un prêtre de Léningrad, Paul DARMANSKIJ, devenu athée, après avoir été sous l'influence du séminariste Dulumann durant ses années d'études. La même Radio Moscou choisissait le Vendredi-Saint orthodoxe (11 avril) pour diffuser un programme d'athéisme. Cfr *T* 17 mai.
2. Cfr *Izvestija* 11 mai.
3. Cfr *ŽMP* No 12 1957, pp. 36-45.

Les VISITES de théologiens en URSS se poursuivent. Une délégation de cinq membres de l'Église évangélique allemande conduite par le Dr. Ernst WILM, président de l'Église de Westphalie, a passé trois semaines en Russie à l'invitation du patriarche ALEXIS. En faisaient également partie les professeurs de théologie Edmund SCHLINK, de Heidelberg, Heinrich VOGEL, de Berlin, Hans IWAND, de Bonn, et le Dr. WISCHMANN, président du Bureau des relations extérieures de l'EKD. Selon ce dernier, les voyageurs ont été impressionnés par la sympathie que leur ont témoignée les fidèles. Ils eurent l'occasion d'être présents à vingt-sept offices religieux. Dans la plupart des cas ils adressèrent quelques mots aux assistants qui manifestèrent leur approbation. La délégation s'est déclarée frappée par l'attitude des fidèles dans les églises et aussi par leur nombre qui ne serait pas nécessairement à expliquer par la pénurie d'églises [1]. Le patriarche Alexis a conféré aux cinq délégués l'ordre de St-Vladimir. C'est la première fois que cet ordre est à nouveau décerné depuis la Révolution.

D'autre part l'archevêque d'York, le Dr. RAMSAY, qui avait pris part l'an dernier aux conversations théologiques entre Anglicans et Orthodoxes russes à Moscou, a pu arranger, en faveur de cinq religieux anglicans, une visite de quinze jours dans le courant du mois de mai en URSS. Le but en fut de visiter les monastères de Russie et de partager la vie de communauté des moines en échangeant des expériences, pour se faire ainsi une idée de la vie religieuse du pays. Ce sont les premiers religieux occidentaux à visiter l'URSS depuis la Révolution. Il s'agit des Rev. Mark TWEEDY CR (de Mirfield) qui dirige le groupe, Mark GIBBARD SSJE (Cowley), Matthew SHAW SSM (Kelham), Hugh FENWICK SSF (Cerne Abbas) et Robert PETITPIERRE OSB (Nashdom).

1. Cfr *SŒPI* 25 avril. Mgr Jacques de Malte, après sa rentrée de Moscou, où il assista aux fêtes commémoratives de l'Église orthodoxe russe, confirme qu'à Moscou, qui comptait autrefois 500 églises, on en trouve aujourd'hui quarante. On en restaure encore deux qui seront prêtes sous peu. L'évêque également a été frappé de voir combien tous les offices religieux sont suivis assidûment par des fidèles qui restent trois heures et plus dans des églises bondées. D'après lui, les femmes représentent plus des 90 % de l'assemblée. Cfr *Id.* 30 mai.

Un DOCUMENTAIRE de quarante-cinq minutes montrant la vie de l'Église orthodoxe russe depuis une quinzaine d'années, vient d'être réalisé à Moscou. Dédié au patriarche Alexis de Moscou, le film retrace des visites faites ces dernières années en Russie par des personnalités ecclésiastiques d'autres pays, entre autres l'archevêque anglican d'York et des dirigeants du Conseil national des Églises du Christ aux États-Unis.

Des événements se déroulant pendant et après la deuxième guerre mondiale sont abondamment illustrés par ce film, ainsi que des cérémonies religieuses à Moscou, Léningrad et Pskov, un des plus anciens centres de l'Orthodoxie russe. Les activités de monastères, séminaires et académies de théologie sont également représentées [1].

ARTICLES : A. VASILJEV, *La position de l'Église orthodoxe russe en URSS*, dans *ŽMP*, N° 1, 1958, pp. 40-47.

M. IVANOV, *Les relations de l'Église orthodoxe russe avec les Églises-sœurs au cours des dernières quarante années* (pratiquement depuis 1943), dans *ŽMP*, N° 2, pp. 60-68.

Jean MECERIAN, S. J., *Un tableau de la Diaspora arménienne.* 1re partie : Les Arméniens de l'Union soviétique ; III. L'actuelle RSS d'Arménie (fin). *POC* octobre-décembre 1957, pp. 310-327.

Peter LASCELLES, *Impressions of Church Life in Moscow*, dans *Sobornost*, hiver 1957-58, pp. 523-525.

Allemagne. — Le SYNODE de l'Église évangélique en Allemagne (EKD) s'est tenu du 26 au 30 avril à Berlin, réunissant 120 représentants (dont 40 de l'Allemagne Orientale) des 28 Églises membres. Il s'est ouvert par un service à la Marienkirche de Berlin-Est. L'évêque DIBELIUS, président du conseil de l'EKD, a présenté un rapport sur les thèmes principaux abordés au synode : d'abord *l'Église et l'Éducation*, en relation avec la situation inquiétante qui se développe à ce sujet en Allemagne Orientale, et en second lieu sur l'*armement atomique*, question très débattue actuellement en Allemagne. L'évêque stigmatisa la campagne menée contre l'Église afin d'instaurer une « Église » athée et dénonça les pressions exercées sur la jeunesse à l'occa-

1. Cfr *Id.*, 28 mars.

sion de la « consécration ». Mais il exprima sa confiance dans l'avenir de l'Église, fortifiée par l'épreuve. Une délégation de manifestants qui s'étaient attroupés devant la salle des séances fut reçue par l'assemblée et réclama que la question de l'Éducation fût supprimée de l'ordre du jour. Une violente campagne de presse avait en effet critiqué le thème choisi par le synode, comme une ingérence de l'Église dans les affaires de l'État, et s'en était prise spécialement à la personne de l'évêque Dibelius. Certains membres du synode, dont l'évêque de Saxe NOTH, avaient été exhortés par des fonctionnaires à prendre une attitude conciliante. (Le Dr. Noth, traitant à Dresde, devant son synode, des problèmes soulevés par la situation de l'Église en DDR, a souligné qu'en présence de la « consécration de la jeunesse », on prend une conscience plus vive de la signification propre du baptême et de la confirmation pour la vie du chrétien. L'Église devra ainsi apporter plus de soin à la préparation de ses catéchumènes).

Après avoir pris un certain nombre de résolutions sur le thème *Église et Éducation*, en particulier sur la vraie notion de la liberté scolaire, le synode décida de ne pas poursuivre les débats sur ce sujet. On décida par ailleurs d'adapter la confirmation aux circonstances nouvelles, en particulier en ce qui concerne l'âge normal pour y accéder.

Ainsi qu'une autre délégation, dès l'ouverture de la première séance, l'avait exigé, les débats se poursuivirent en se concentrant sur le problème de l'armement atomique. Ces différentes interventions montrèrent au grand jour les divisions existantes, qui menacent encore constamment l'unité du protestantisme allemand. Celle-ci a été sauvée pour le moment, grâce à l'imprécision d'une position commune prise à l'issue des discussions. Aucun accord ne put se faire sur le point de savoir si l'emploi d'armes atomiques était en principe, et dans chaque cas, un péché [1].

Son Exc. Mgr DOEPFNER, le nouvel évêque catholique de Berlin, a adressé une lettre pastorale de carême à ses diocésains

1. Cfr *Id.*, 2 et 9 mai ; *ICI* 15 mai, p. 12.

des deux Allemagnes sur « la famille chrétienne aujourd'hui », ce qui lui a valu les foudres du bureau de presse d'Allemagne orientale qui y dénonçait « une calomnie pour l'Allemagne de l'Est ». *DC* du 3 mars publie en traduction française les principaux passages du mandement et la note du Bureau de Presse, ainsi qu'une réponse de l'évêché de Berlin qui constitue une sorte de mise au point.

La *Neue Zürcher Zeitung* du 5 mars, reproduit des déclarations faites à la presse étrangère par Mgr Julius Doepfner :

Résumé : En termes prudents, l'évêque a analysé la situation de l'Église catholique en DDR. Le conflit entre l'athéisme militant et l'Église s'est aggravé, l'État voudrait réduire l'Église à l'exercice du culte. L'Église catholique cependant n'est pas si violemment prise à partie que l'Église évangélique. Les communistes ont interdit la diffusion de la dernière lettre pastorale où l'évêque exprimait son souci pour l'avenir de la famille chrétienne. A ce jour l'Église catholique a réussi à maintenir intacte son organisation. Le grand séminaire d'Erfurt connaît un développement lent mais constant. Pas de contacts avec le reste de l'Allemagne. Le clergé reste courageux mais éprouve une certaine lassitude, du fait notamment de la question de la confirmation laïque.

En certaines régions, où il n'y a que fort peu de catholiques, la situation est particulièrement pénible. En DDR, il n'y a que deux millions de catholiques (sur un total de 17.800.000 habitants). Dans les centres industriels, il n'y a pas de tradition religieuse, mais il y a au contraire un vif sentiment antichrétien. Un certain nombre de personnes qui n'avaient plus avec l'Église que des liens de pure forme, l'ont récemment quittée. Par la confirmation laïque le régime a aussi réussi à opérer certaines brèches, mais la situation varie de région à région et reste fonction de la composition sociale de la population. L'exode vers l'Ouest continue, surtout chez les catholiques, car ceux-ci sont moins enracinés en Allemagne Centrale que les protestants.

Dans ses conflits avec le régime, l'Église catholique se trouve en meilleure situation que l'Église évangélique, à cause de son unité organique.

Pour ce qui est du concordat, l'évêque fait remarquer qu'il n'a pas juré fidélité au Sénat de Berlin ou au gouvernement de la DDR. Le Saint-Siège n'a pas reconnu officiellement la ligne Oder-Neisse. Certains territoires au-delà de cette ligne appartiennent donc tou-

jours au diocèse de Berlin. Peu de relations avec le clergé polonais, encore qu'il y ait eu récemment une amélioration.

Le Saint-Synode du Patriarcat de Moscou a nommé l'évêque MICHEL de Smolensk et Dorogobuc ÉVÊQUE D'ALLEMAGNE ET DE BERLIN. L'Église orthodoxe russe d'Allemagne qui faisait jusque là partie de l'exarchat du Patriarcat de Moscou en Europe occidentale, en a été retranchée et forme à présent un évêché à part dont l'évêque réside momentanément à Smolensk [1].

Amérique latine. — Le CONSEIL DES ÉVÊQUES d'Amérique latine (CELAM) a entrepris une campagne contre l'ignorance religieuse en publiant une édition revue du catéchisme, et en organisant un enseignement catéchétique spécial pour les séminaristes et les membres du corps enseignant. Étant donné qu'une très grande proportion de la population — la moitié, dit-on — ne sait ni lire ni écrire, le CELAM attache une importance particulière dans cette campagne à l'instruction religieuse orale. Il prépare également le texte de rituels dans les langues les plus communes d'Amérique du Sud : espagnol, portugais et dialectes des Indiens des Andes. Le fameux prédicateur baptiste Billy GRAHAM ayant affirmé récemment durant une campagne d'évangélisation que le Brésil deviendra un pays à prédominance protestante d'ici vingt ans, M. Jaime FONSECA, directeur des *Noticias catolicas* s'est inscrit en faux contre ces prévisions. Il a mis en relief la vitalité du catholicisme d'aujourd'hui au Brésil, lequel, d'après lui se manifeste par l'accroissement du nombre des prêtres (12.000 à présent contre 7.000 en 1940), celui des séminaires (ils ont triplé en cinquante ans), celui des centres d'aide sociale (550), dont plus de 70% du personnel sont à la seule charge de l'Église. Les statistiques prouveraient en outre que la population catholique de ce pays a augmenté de 18 millions depuis vingt ans, ce qui ferait 54 millions 1/2 de catholiques, à côté de deux millions de protestants que compte actuellement le Brésil [2].

Toute cette comptabilité interconfessionnelle a sa source,

1. Cfr *Id.*, 28 février, p. 6.
2. Cfr *ICI* 15 mai et 15 avril.

quant aux catholiques latino-américains, dans une réelle inquiétude en face des missions protestantes qui dans ce pays sont souvent très actives et trés équipées [1]. Ici même nous avons relevé dernièrement un article de l'*Ecumenical Review* de janvier, où M. Benjamin MORAES expose ses espoirs pour l'Amérique latine, non sans certains accents messianiques [2]. Le P. William FERREE, ancien recteur de l'université de Puerto-Rico (Antilles), a répondu à cet article par quelques réflexions pertinentes et iréniques [3].

Angleterre. — Une COMMISSION avait été récemment nommée par la *Church Assembly* de l'Église d'Angleterre en vue d'étudier la question de la REPRÉSENTATION DES LAÏCS aux Convocations, jusqu'ici exclusivement cléricales. Elle vient de publier un rapport intitulé : *The Convocations and the Laity*. Cette participation des laïcs aux synodes provinciaux est de règle dans les Églises de la Communion Anglicane hors d'Angleterre. Dans ce dernier pays, la participation actuelle des laïcs à la *Church Assembly*, créée en 1920, ne concerne qu'un nombre limité des questions qui sont du ressort de cet organisme. Le rapport recommande d'attribuer aux laïcs, qui formeraient une *House of Laity* (Chambre des laïcs) dans chacune des Convocations, les mêmes pouvoirs que ceux dont jouit le clergé de la *Lower House* (Chambre Basse). Mais ce seront ainsi les relations entre la *Church Assembly* et les Convocations qui devront en conséquence être revues. Le rapport doit venir devant la *Church Assembly* en juin, et être alors éventuellement présenté aux Convocations [4].

1. Cfr *Id.* 1er mars, art. *L'Expansion protestante en Amérique du Sud*, pp. 25-26.
2. Cfr *Chronique* 1958, p. 68 en note. Dans l'article de M. MORAES on lit entre autres : « Toute aide positive apportée maintenant par les forces œcuméniques à l'Amérique latine contribuera non seulement à aider actuellement l'Amérique latine elle-même mais elle constituera une aide apportée au monde entier pour son orientation future » — notamment contre « les idées despotiques de l'Église romaine ou du communisme ».
3. Cfr *Le Christ au Monde* 1958, N° 2, art. *Un défi protestant en Amérique latine*, pp. 240-252.
4. Cfr *CT* 18 avril.

Une commission qui comprend six évêques est actuellement chargée de REVISER LE CATÉCHISME du *Prayer Book*. Il s'agit d'en élargir la matière et de l'adapter aux nécessités de l'époque contemporaine. Le catéchisme anglican date en effet de 1603.

Le Dr. SYKES, professeur d'histoire ecclésiastique à Cambridge, vient de succéder au Very Rev. E. G. SELWYN comme doyen de Winchester. On sait l'influence libérale qu'il exerce par ses publications érudites. Son rôle aux Convocations va ainsi prendre encore davantage d'ampleur.

LE QUATRIÈME TOME de *Documents sur l'unité chrétienne* vient de sortir de presse. Cet ouvrage est dû à l'évêque G. K. A. BELL, du Royaume-Uni, président honoraire du Conseil œcuménique des Églises. Ce dernier volume intéresse la période qui va de 1948 à 1957, comprenant la Conférence de Lambeth de 1948, les deux premières Assemblées du Conseil œcuménique en 1948 et 1954, des déclarations des Églises catholique romaine et orthodoxe ; il reproduit des textes officiels sur les relations entre les Églises du Royaume-Uni, des États-Unis, du Nigéria, de Ceylan et de l'Inde.

Le STUDENT CHRISTIAN MOVEMENT a tenu du 6 au 13 avril un CONGRÈS à Édimbourg que l'on considère comme un des plus grands succès du Mouvement. Deux mille étudiants venus de 42 nations emplissaient le McEwan Hall et ce fut un grand moment œcuménique. On notait entre autres la présence du Dr. John BAILLIE, de M. VISSER 'T HOOFT, du Rev. Oliver TOMKINS, du Dr. D. T. NILES, du Dr. MCLEOD, ce dernier modérateur de la *General Assembly* de l'Église d'Écosse, et de plusieurs évêques anglicans. Trois étudiants catholiques étaient là comme observateurs. Le thème du Congrès était *Life for the World* : il s'agissait de réexaminer le rôle que doit jouer le christianisme dans le monde moderne, en particulier sous la forme du service chrétien dans ce monde. Neuf commissions se partageaient les secteurs suivants : le ministère chrétien ; industrie, commerce et finances ; agriculture ; éducation ; santé ; services sociaux ; politique et administration ; recherche et érudition ; musique et arts. Le président M. Dick BIRD, un anglican de Cuddesdon, mit

la Résurrection au centre de ses considérations. Le Rev. Dr. McLeod en fit autant dans son intervention. Le *Church Times* du 18 avril souligne l'intérêt hors-pair de la contribution de M. Denys Munby (de l'Église Épiscopale d'Écosse), chargé de conférences d'histoire ecclésiastique à l'Université d'Aberdeen sur « le discernement chrétien vis-à-vis du progrès économique ». La conférence du Dr. Visser 't Hooft le cédait à peine en qualité à cette dernière. Aucune résolution commune ne fut produite sur le pacifisme à la session plénière où chacun avait trois minutes pour donner son opinion. Le fait que les congressistes des diverses dénominations tinrent des réunions liturgiques distinctes, a de nouveau été ressenti péniblement [1].

Belgique. — Les mineurs grecs de Belgique, actuellement quelque 11.000, sont à présent desservis par trois prêtres, les RR. PP. Anthimos Drakonakis, Damaskinos Michalas et Panteleimon Kontoyiannis. Il existe des églises ou chapelles à Liège, dans le Limbourg, à La Louvière, Mons et Charleroi. Une lettre publiée dans *AA* du 26 février donne une idée du travail qui s'accomplit, avec ses consolations et ses peines [2].

Constantinople. — En décision du Saint-Synode du Patriarcat œcuménique, les communautés orthodoxes au Japon, en Corée et dans les Philippines sont dorénavant mais provisoirement placées sous la juridiction de l'archevêque d'Amérique. Celui-ci les a confiées aux soins pastoraux de l'évêque de la quatrième circonscription épiscopale de son territoire, l'évêque d'Olympe, Mgr Démétrios, qui siège à Los Angeles et s'occupe déjà des paroisses d'Alaska [3].

Le corps professoral de l'École théologique de Chalki, interrogé par le Saint-Synode, a décidé que momentanément il ne pouvait reconnaître l'École théologique de Boston (USA) comme l'égale des Écoles d'Athènes, de Thessalonique et de Chalki [4].

1. Cfr *Ibid.*
2. Cfr aussi *AA* 26 mars.
3. Cfr *En* 1er avril.
4. Cfr *E* 15 mars.

Égypte. — Le NOUVEAU RÈGLEMENT approuvé par le gouvernement égyptien en novembre 1957, en vue de l'élection du PATRIARCHE COPTE orthodoxe, ne pourrait satisfaire ceux qui voulaient à tout prix écarter les évêques de la compétition et s'en tenir uniquement à des moines ayant manifesté des capacités dans l'administration des Méglis-Milli. Les candidatures sont nombreuses, surtout du côté monastique, mais le patriarche n'est pas encore élu. A noter que l'Église Éthiopienne cette fois encore envoie des délégués pour cette élection [1].

Grèce. — *Kth* du 12 février publie la nouvelle, longtemps attendue mais toujours prématurée, de la concession par le gouvernement d'une AUGMENTATION DE SALAIRE de 50 % aux curés des paroisses limitrophes de la Serbie

Dans sa lutte pour le RELÈVEMENT du clergé orthodoxe, *En* a parlé à plusieurs reprises des sacrifices et des martyres de clercs en faveur de l'Église et de la Patrie sous l'occupation étrangère (1941) et jusqu'à la fin de la guerre civile. Le numéro du 10 mars se présente comme un HOMMAGE SOLENNEL à ces héros, à qui fut décernée, dès 1949, la médaille d'or de l'Académie d'Athènes, honneur très rare. *En* publie les noms de 472 prêtres « qu'entoure le nimbe lumineux du martyre » et annonce que le 31 janvier le Saint-Synode a constitué un comité spécial chargé de l'érection d'un MONUMENT COMMÉMORATIF. Depuis lors, des correspondants ont fourni les noms d'autres prêtres morts pour la foi et la Patrie. On peut en compter environ 500 en tout.

Le 21 janvier, le Roi des Hellènes a posé la PREMIÈRE PIERRE du nouveau bâtiment de l'ÉCOLE ECCLÉSIASTIQUE « *Rizareion* ». Cette école, fondée par deux frères marchands qui avaient fait fortune en Russie, commença à fonctionner dans les bâtiments de l'Avenue de Kiphissia en 1844 et y continua ses activités jusqu'en 1940, date où les locaux furent réquisitionnés par l'armée. Les nouvelles constructions se trouvent à CHALANDRI. L'ancien Rizareion a donné à la Grèce bien des hommes de valeur, mais

1. Cfr *POC* oct.-déc., 1957, pp. 344-46.

hélas, très peu d'entre eux sont entrés dans les rangs du clergé, alors que c'était à cette fin que les pieux fondateurs avaient donné leur fortune [1].

Le Synode de la Hiérarchie, organe suprême de gouvernement pour l'Église orthodoxe de Grèce, a été convoqué pour le 1er octobre [2]. La charte constitutionnelle de l'Église de Grèce prévoit sa réunion régulière tous les trois ans ainsi que des assemblées extraordinaires plus fréquentes. Cependant depuis vingt ans il n'y a pas eu d'assemblée ordinaire, nous dit *En* du 1er février.

Les membres cléricaux de la Confraternité *Zoï* ont élu comme supérieur l'archimandrite Georges DIMOPOULOS, en remplacement de l'archimandrite Séraphim Papakostas décédé [3].

D'autre part, l'*Apostoliki Diakonia* a été affectée d'un nouveau changement en recevant comme Directeur général le professeur André PHYTRAKIS [4].

Les PALÉOÏMÉROLOGITES, qui s'appellent les « Orthodoxes authentiques », éditent un assez grand nombre de publications dont certaines sont parvenues jusqu'à nous : *Message du Saint Synode de l'Église des orthodoxes authentiques de Grèce au peuple croyant grec orthodoxe* (nous y voyons les douze évêques qui forment ce synode, ainsi que le secrétaire, l'archiprêtre Eugène TOMBROS), et une publication mensuelle de contenu strictement religieux : *Héraut de l'Église des Orthodoxes*, qui laisse entrevoir une grande activité. Nous comptons revenir sur ce sujet dans un avenir pas trop éloigné.

La commission préposée à la RÉDACTION DU CODE PÉNAL n'a pas cru pouvoir retenir certaines propositions faites par le Saint-Synode touchant les questions de concubinage et d'enfants illégitimes [5].

1. Cfr *Kth* 24, 25 janvier. Voir dans *Orthodoxos Skepsis* depuis le 1er février une série d'articles sur l'avenir de l'École et autres commentaires.
2. Cfr *Kth* 8 février.
3. Cfr *K* 26 février.
4. Cfr *Orthodoxos Skepsis* 15 février.
5. Cfr *Kth* 5 février.

Avec son numéro de décembre 1957 le mensuel *Aktines* achève sa VINGTIÈME année de publication. Comme on le sait, *Aktines* est l'organe des intellectuels orthodoxes et surtout des milieux professionnels. Il a un rayonnement considérable et a eu l'avantage de grouper des hommes de talent dans les domaines les plus divers : pédagogie, psychologie, médecine, lettres, droit. On a pu dire que si la négation de la religion n'existe plus en Grèce, (il faut souligner le « si »), c'est en majeure partie dû à *Aktines*. Nous les félicitons et leur souhaitons d'éclairer encore longtemps et au loin.

La revue de Thessalonique *Grigorios ho Palamas* entre dans sa 41e année avec son fascicule de janvier-février 1958. Elle maintient toujours son niveau et a été citée plusieurs fois dans cette chronique.

Le grand philhellène F. J. DE WAELE, professeur à l'université catholique de NIMÈGUE, a été promu docteur en philosophie *honoris causa*, de l'Université d'Athènes [1].

Un certain REMOUS s'est créé depuis l'an dernier autour de la pensée et des écrits du Rme P. Jérôme KOTSONIS [2]. En février 1957, feu le métropolite ci-devant de Nevrokopion, Mgr GEORGES, avait accusé de tendances protestantisantes une brochure du R. P. sur la *Place des laïcs dans l'organisation ecclésiastique* [3]. Cet ouvrage a été soumis, à la demande de l'auteur, à l'examen d'une commission de trois membres du Saint-Synode. Le rapport de cette commission est imprimé *in extenso* dans *E* du 1er mai 1958, ainsi que la réponse du R. P. Kotsonis adressée au Saint-Synode. Le rapport blâme catégoriquement deux propositions : 1° les clercs ne jouissent que d'une dignité de ministère et non pas d'autorité vis-à-vis des laïcs ; 2° les clercs sont au service des laïcs. Le R. P. Kotsonis dit que le comité n'a rien compris à sa pensée.

Plus récemment, le P. Kotsonis a été incriminé à propos de la traduction d'un ouvrage protestant paru il y a dix ans, et

1. Cfr *K* 23 avril.
2. *Irénikon* a recensé récemment quelques-uns de ses livres, cfr t. XXXI (1958) No 1, p. 120.
3. Cfr *E* 15 mars, 1er avril, 1er juillet, 10 août 1957.

dans laquelle il n'avait eu de fait aucune part. L'opposition contre sa personne était venue du groupement « Athanase le Grand » (feu Mgr Georges, le fameux archimandrite Augustin KANDIOTIS et d'autres). Le tribunal ecclésiastique saisi du litige a unanimement acquitté le P. Kotsonis des accusations portées contre lui [1].

L'archimandrite KANDIOTIS, toujours prêt à combattre tous les « ennemis de l'Orthodoxie », s'est également fait remarquer dans les remous autour de la nomination de l'évêque grec-catholique Mgr GAD, dont nous aurons encore à parler [2].

Suède. — Le Dr. Yngve BRILIOTH, archevêque d'Upsala et primat de l'Église luthérienne de Suède, atteint par la limite d'âge (67 ans), a pris sa retraite. Des élections auront lieu dans le diocèse au mois de juin pour désigner trois candidats parmi lesquels le roi Gustaf choisira le nouvel archevêque, probablement en août prochain [3]. L'archevêque Brilioth a été pendant de longues années associé au mouvement œcuménique et fut président de la Commission de Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises. — Le Dr. Anders NYGREN, évêque de Lund, prendra également sa retraite le 1er octobre.

On sait que le gouvernement suédois avait ignoré le vote négatif du synode concernant l'accès des femmes au ministère pastoral, et avait déposé, le 15 janvier dernier, un PROJET DE LOI en vue de l'admission des femmes à l'ordination [4]. Ce projet a été APPROUVÉ maintenant par les deux chambres du Parlement. Toutefois, l'entrée en vigueur de cette loi dépend encore de l'approbation de la convocation de l'Église suédoise qui tiendra sa session en automne prochain. On s'attend à une grave crise dans les relations entre l'Église et l'État à ce sujet.

Relations interconfessionnelles.

GÉNÉRALITÉS. — Il convient de signaler ici, comme un signe des temps, l'importante CONFÉRENCE de carême que S. Exc.

1. Cfr *En*, *An*, mars, avril, mai.
2. Cfr p. 200 sv.
3. Cfr *SŒPI* 18 avril, p. 8.
4. Cfr *Chronique* 1958, p. 74.

Mgr Blanchet, Recteur de l'Institut catholique de Paris et prédicateur de Carême de Notre-Dame de Paris depuis plusieurs années, a prononcée du haut de la chaire de la cathédrale le 23 mars dernier sur le thème de l'Unité chrétienne. Après avoir fait allusion au cours de son exposé aux essais de rapprochement dans l'histoire jusques et y compris les conversations de Malines, le prédicateur conclut que quels qu'aient été les échecs, il est heureux que de telles tentatives se produisent : elles empêchent qu'il y ait prescription en faveur d'un état de fait, qui consisterait à prendre son parti de la division, en s'y installant sans inquiétude et sans en sentir le scandale. « Jetons nos efforts d'un geste généreux dans la Providence de Dieu, a-t-il dit en terminant, comme on jette le grain à la terre dans une confiante espérance ; et que Dieu, présent à notre travail d'homme, fasse à son heure lever la moisson ». Ce serait parmi les dernières paroles de l'éminent prédicateur dans la chaire de Lacordaire, car on a su depuis lors que les sermons de carême passeraient l'an prochain à une autre voix.

La revue *Istina* nº 4, 1957 contient des études qui ont fait matière à un échange de vue entre théologiens catholiques et orthodoxes sur la primauté romaine des origines jusqu'au concile de Chalcédoine.

En voici le sommaire : Dom Bernard Botte, O. S. B., *Histoire et Théologie ;* P. Nicolas Afanassieff (orth.), *La doctrine de la primauté romaine à la lumière de l'ecclésiologie ;* P. Th. Camelot, O. P., *Saint Cyprien et la primauté ;* Dom Hilaire Marot, O. S. B., *Les conciles romains des IVe et Ve siècles et le développement de la primauté ;* J. Meyendorff (orth.), *La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcédoine ;* C.-J. Dumont, O. P., *Note critique ;* Mgr P. Jouassard, *Sur les décisions des conciles généraux des IVe et Ve siècles dans leurs rapports avec la primauté romaine ;* M.-J. Le Guillou, O. P., *Quelques réflexions.*

La seconde partie du fascicule est documentaire et reproduit des travaux de la Division des Études du Conseil œcuménique des Églises, notamment une étude de Foi et Constitution intitulée *Institution et Unité au sein des Églises*. Les dernières pages donnent quelques textes en rapport avec les conversations entre anglicans et presbytériens.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes*. — Ces derniers mois ont amené une certaine tension dans les relations entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe de Grèce. La manière dont ont été faites la nomination et la consécration de Mgr HYACINTHE GAD, le nouvel évêque grec-catholique à Athènes, a été péniblement ressentie. On s'en rendra compte en apprenant que le commentaire du prof. ALIVISATOS dans *Orthodoxos Skepsis*, 15 mars, s'intitule : *La désillusion complète ;* celui d'*E*, 1er avril, *Choses lamentables*. Pareillement *Kaini Ktisis*, mars, écrit : « La façon dont cette nomination fut faite montre encore une fois qu'il existe entre le Vatican et l'Église orthodoxe catholique une petite différence dans les concepts de charité chrétienne et d'unité. Cela est vrai surtout lorsqu'on tient compte de l'envoi de la lettre [1]. Celle-ci eût mérité un autre traitement quand bien même Rome ne serait pas d'accord sur le fond de la question ».

En effet, plusieurs avaient mis dans la réponse à cette lettre certaines ESPÉRANCES. Nous extrayons cette phrase d'un correspondant particulier orthodoxe : « La mort de Mgr Calavassy a donné ici lieu à des publications assez décevantes à tous points de vue. Les professeurs de notre Faculté ont envoyé une lettre au Saint Père, dans laquelle ils demandaient que Rome ne désigne pas de nouvel évêque des catholiques hellénorrythmes ; on verra ce que la Sainte Église décidera. En tous cas cette question assez

1. Il s'agit de la lettre des professeurs de théologie de l'Université d'Athènes que nous avons reproduite en traduction dans le numéro précédent, pp. 82-84. *E*, 15 mai et *Orthodoxos Skepsis*, 15 mai, publient la réponse de la Secrétairerie d'État de Sa Sainteté (en traduisant : Secrétairerie de l'État de Sa Sainteté) à cet appel. Elle est datée du 11 mars et ne constitue qu'un simple accusé de réception. En voici le texte traduit :

Monsieur le Doyen,

Par la lettre N° 172 des professeurs de l'Université d'Athènes et de vous-même, vous avez adressé au Souverain Pontife une requête distinguée au sujet de la situation créée par le décès de Son Excellence Mgr Georges Calavassy d'heureuse mémoire.

J'ai l'honneur d'être chargé par Sa Sainteté de vous assurer que votre écrit est bien arrivé entre Ses mains. Le Saint Père a bien voulu prendre connaissance de son contenu et a noté les sentiments qui ont inspiré votre démarche.

Recevez, je vous en prie, Monsieur le Doyen, l'expression de ma profonde considération, A. Dell'Acqua.

Les commentaires des deux périodiques mentionnées sont plutôt amères.

délicate a donné en même temps l'occasion d'un contact direct. Et la lettre est marquée par un respect très franc et profond envers la personne du Pape, vraiment adressée au *primus inter pares*. Ce respect est allé si loin qu'un journal quotidien (*Estia*) l'a critiqué violemment ». D'un autre correspondant orthodoxe : « J'ai appris avec joie le contenu de la lettre de notre Faculté au Saint-Père. Il s'agit là réellement d'un écrit historique. Et il faut que Rome fasse tous les sacrifices pour donner une bonne réponse. C'est la plus grande occasion qui est donnée ».

Parmi les réactions consécutives au sacre, les unes sont très dignes, d'autres le sont moins. Le fait est que les événements n'ont pas manqué de prouver qu'un trop grand retard dans la nomination de l'évêque et une trop grande publicité autour de sa consécration n'eussent guère pacifié les esprits. Bien que l'annonce de la nomination du P. Gad n'ait été publiée que la veille du sacre par l'*Osservatore romano* et que c'est ce jour-là seulement que la nouvelle en fut apprise à Athènes, une manifestation eut lieu devant l'église grecque catholique au moment de la cérémonie, manifestation menée par le fougueux archimandrite Augustin KANDIOTIS. Il faut reconnaître, à l'honneur de la police athénienne, que celle-ci avait bien prévu le coup, et que la solennité put se faire dans le plus grand calme. L'archimandrite Kandiotis (« prêtre bon, vertueux et zélé, mais d'un zèle un peu intempestif », dit *La Croix* du 25 mars, mentionnant aussi sa petite feuille *L'Étincelle* dont il est l'unique rédacteur et où il écrit des articles enflammés), a voulu se rattraper le matin du dimanche suivant au moment où on chantait le *Te Deum* dans la cathédrale catholique pour l'anniversaire du couronnement du Pape. Aidé de quelques étudiants, il se rua à l'assaut de l'église. Mais il fut arrêté par un fort cordon de police. Inutile d'ajouter que ces menées furent désavouées un peu partout.

Saluons ici la nouvelle revue *Orthodoxos Skepsis*, qui depuis sa parution au début de cette année, se maintient à un excellent niveau comme organe de la *Pensée orthodoxe* [1]. Son directeur est le prof. G. I. KONIDARIS, qui bénéficie de la collaboration

1. Flessa 6, Athènes (K), abonnement 1,35 dl. Nous l'indiquerons désormais par le sigle *OS*.

d'autres professeurs de la Faculté de théologie d'Athènes (dont la plupart furent signataires de la lettre ci-dessus mentionnée au Saint Père). Regrettons cependant de-ci de-là quelques remarques plutôt hargneuses, notamment les remarques désobligeantes du prof. PHILIPPIDIS contre feu M. le chanoine BARDY, homme doux et savant intègre s'il en fut. On peut n'être pas d'accord avec quelqu'un sans pour cela l'accuser de mauvaise foi. Le prof. Philippidis ne craint pas de dire que seuls les Occidentaux portent la responsabilité de la rupture entre les deux Églises. Nous caressons cependant l'espoir que cette revue puisse devenir la réplique orthodoxe de l'effort tenté par quelques revues catholiques, et qu'elle fera ainsi, pour le bien de tous, de plus en plus justice à la devise évangélique qui se lit sur la page de la couverture : « Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libérera » (*Jn* 8, 32). C'est à cette condition que le dialogue tant souhaité sera rendu possible.

Tirons de cette même revue quelques remarques peut-être utiles. A propos de la visite du card. SPELLMAN à Athènes, *OS* du 1er février demande que S. Ém. recommande à la NEWC d'envoyer ses secours aux seuls catholiques en Grèce. Car même si les distributions sont faites par la Croix-Rouge, elles gardent toujours un caractère de propagande. Ce serait encore mieux, dit le journal, de les envoyer à l'Église orthodoxe pour qu'elle en fasse la distribution. C'est ce que font les communautés protestantes. Il est curieux de noter que plus d'une fois *En* et d'autres périodiques ont publié des lettres indignées de prêtres orthodoxes qui se plaignent amèrement du mal fait à l'Église par ces envois de l'extérieur, qu'eux, les prêtres, sont obligés de distribuer. Ils supplient d'être libérés de cette embarrassante obligation.

AA du 16 et du 23 avril publie *in extenso* un rapport de Mgr JACQUES de Malte sur le « Mouvement orthodoxe italien ». Ce « mouvement » est patronné par l'archimandrite Benoît KATSANEVAKIS, curé grec orthodoxe de Naples, qui a traduit en italien la liturgie de Saint Jean Chrysostome et les rites du baptême et de l'Evchelaion (Extrême-Onction). Mgr Jacques explique que le promoteur du mouvement est un certain « Clé-

ment », résidant à Catane, deux fois marié et deux fois sacré évêque par des pseudo-évêques — et cela, sans passer par les degrés intermédiaires — de pasteur congrégationaliste qu'il aurait été. Il est entouré de 180 fidèles. Ce Clément a ordonné un ancien séminariste catholique, Jean, qui se trouve à la tête de 400 fidèles en Sardaigne. Mgr Jacques n'est pas très enthousiaste de ces faits, mais ce qui nous semble paradoxal pour un prélat orthodoxe œcuménisant, il termine pourtant son rapport par un vibrant appel au prosélytisme en faveur de l'Orthodoxie : « Il serait souhaitable que nos Églises d'Italie, et en général de l'étranger, acquièrent une qualité nouvelle : qu'elles deviennent des stations missionnaires ou des centres de renseignements sur notre religion ». — Ce sera un sujet d'étude en plus pour les commissions nouvellement formées au sein de l'Église orthodoxe en Grèce et du COE pour l'examen du problème des activités prosélytisantes [1]. Signalons aussi à ce propos l'article dans *AA*, 7 mai, *Le Patriarcat œcuménique et la renaissance contemporaine de l'Orthodoxie espagnole*, où il appert que non seulement du côté protestant mais aussi parmi les Orthodoxes on met des espoirs dans l'Espagne et l'Amérique latine.

Protestants. — Du 3 au 6 mars ont eu lieu à l'Académie Évangélique de LOCCUM des entretiens entre théologiens catholiques et luthériens sur le thème *Œcuménique et Catholique*. Le Rév. Francis HOUSE, qui assistait à ces conversations, les a caractérisées de « franches et percutantes, sans cesser d'être amicales ». L'étude biblique sur la prière sacerdotale (*Jn* 17, 6-26) était dirigée, du côté catholique, par le Dr. A. BRANDENBURG, de Paderborn, et du côté protestant par le Dr. Hans BOLEWSKI, Directeur de l'Académie. Le Dr. Karl Gerhard STECK, de Francfort (luth.) a parlé de *l'Unité de l'Église selon la conception évangélique* dans un sens nettement protestant, le professeur Heinz-Horst SCHREY, de Berlin (luth.) a présenté un exposé

1. *E*, 15 mai, publie une décision de l'Aréopage (Cour de Cassation) sur l'interprétation de la loi qui interdit toute activité de prosélytisme : « Prosélytisme passible d'une peine se définit : toute tentative immédiate ou médiate tendant à la pénétration dans une conscience religieuse avec le dessein de changer le contenu de cette dernière, quelle que soit la manière ou quel que soit le moyen employés ».

sur *l'État, l'Église et la Société* qui s'inspirait de tendances analogues. Du côté catholique, le P. Thomas SARTORY a donné une description théologique de « catholique » qui s'efforçait de saisir la plénitude du terme, tandis que le P. HIRSCHMANN, S. J., de Francfort fournit un exposé sur la doctrine catholique de l'État qui semble avoir alarmé ses auditeurs évangéliques. Enfin le Rév. Francis HOUSE, directeur du département « Action » du COE à Genève, partit d'affirmations sur la conception ecclésiologique du COE pour discuter la possibilité de l'entrée de l'Église catholique au Conseil. Un auditeur catholique fit remarquer que dans l'affirmative plus de 2/3 des sièges de l'Assemblée générale devraient être attribués à des cardinaux, évêques, généraux d'ordre et que le reste du Conseil, frappé de stupeur prendrait vraisemblablement la fuite. Ce qui, paraît-il, dérida l'assemblée [1].

On a signalé qu'aux USA 12.000 ecclésiastiques non catholiques reçoivent actuellement un HEBDOMADAIRE CATHOLIQUE D'INFORMATIONS. Le Rév. W. B. GARRETT, éditeur à Washington de la presse baptiste, en approuvant cette initiative, souhaiterait également la réciproque car « elle clarifierait l'atmosphère entre les deux confessions » [2].

Le 1er juillet prochain, la faculté de théologie de l'Université HARVARD à New Haven, Conn., accueillera pour la première fois dans ses murs un professeur de théologie catholique, M. Christopher DAWSON, historien et écrivain anglais bien connu. Après la décision de la Fédération luthérienne mondiale de fonder un Institut pour l'étude du catholicisme, cette création d'une nouvelle chaire à Harvard, considérée comme le cœur du protestantisme aux États-Unis, est un événement important dans l'histoire récente des rapports entre les catholiques et les protestants [3].

Quant à l'INSTITUT de la Fédération luthérienne mondiale que

1. Cfr *SŒPI* 14 mars, et *HK* mai, pp. 365-67.
2. Cfr *SŒPI* 14 mars.
3. Le professeur DAWSON est âgé de 68 ans. Plusieurs de ses ouvrages ont été traduits en français, entre autres *La religion et la formation de la civilisation occidentale* (Payot, 1953). Cfr *SŒPI* 2 mai.

nous venons de mentionner, le comité *ad hoc*, composé de l'évêque luthérien DIETZFELBINGER, des professeurs BRUNNER (Heidelberg) et SKYDSGAARD (Danemark), ainsi que du Dr. VAJTA (directeur du département théologique de la Fédération) a décidé de convoquer du 13 au 16 octobre une conférence à laquelle sera invité un groupe de spécialistes [1].

A LA HAYE (Hollande), a eu lieu en février dernier, la réunion d'un groupe de réformés en vue de constituer une « ASSOCIATION ÉVANGÉLIQUE CATHOLIQUE » pour contribuer à un renouvellement catholique au sein de l'Église réformée des Pays-Bas. On n'y vise que la pratique, « les actes, les formes, les coutumes et traditions qui se sont perdues, au détriment de la Réforme ». Comme exemples d'un tel renouveau, on mentionne le crucifix dans les foyers, dans les bâtiments religieux et les écoles, l'ouverture des églises durant le jour pour encourager la prière des fidèles, une reconsidération de la vie religieuse communautaire et monastique [2].

Devant la grande salle comble du Musée Guimet à PARIS, le prof. Oscar CULLMANN a fait, le 6 mars, une conférence dans laquelle il est revenu sur son projet de l'an dernier d'une COLLECTE RÉCIPROQUE une fois par an, le dimanche de la semaine de l'Unité, dans les paroisses catholiques, en faveur des pauvres et des malades parmi les protestants, et dans les paroisses protestantes pour les mêmes indigences du côté catholique. Ce ne sera pas là, a-t-il ajouté en insistant sur les difficultés très grandes de l'union, le signe d'une unité, qui pourrait paraître impossible, mais un signe de fraternité chrétienne entre des baptisés [3].

Le volume que publie chaque année la SOCIÉTÉ MISSIONNAIRE en Suisse est centré cette année sur le thème : *Frères séparés dans le champ de la Mission.* On y trouve d'importants articles, parmi lesquels sont à relever : *La Mission protestante hier et*

1. Cfr *ELK* 1er mai, p. 144.
2. Cfr *Die Sammlung, Nachrichten* (Soest i. W.), 1958 N° 3, p. 2.
3. Cfr *Bulletin du Cercle Saint Jean-Baptiste* (Paris), avril, p. 153 ; *L'Amitié*, avril, pp. 4-13 ; *Réforme* 15 mars, p. 6 ; *Una Sancta* (Meitingen-Niederaltaich), mai, pp. 36-38.

aujourd'hui, par le prof. H. DÜRR, théologien missionnaire protestant ; *L'influence de la doctrine missionnaire sur les relations entre confessions chrétiennes*, par le Dr. Johannes BECKMANN, spécialiste catholique de la missiologie ; *Coopération entre catholiques et protestants*, par le Dr. Walbert BÜHLMANN, éditeur de ces publications [1].

QUELQUES ARTICLES.

O. SEMMELROTH, *Die Heilige Schrift als Glaubensquelle*, dans *Stimmen der Zeit*, avril 1958, pp. 36-50.
G. PHILIPS, *Trois ouvrages catholiques sur la théologie de Karl Barth*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 1958, I, pp. 48-55.
P. SMULDERS, S. J., *Karl Barth verzoend met Trente ?* dans *Bijdragen* (Nimègue-Bruges), 1958, n° I, pp. 77-87.
THOMAS SARTORY, *Besteht Hoffnung auf Überwindung der Glaubensspaltung ?* dans *Ökumenische Rundschau*, mai 1958, pp. 63-84.
PETER MEINHOLD, *Dogma und Kirchenrecht*, dans *ELK*, 15 mai, pp. 147-152.
WOLFGANG BÖHME, *Das Verständnis der Beichte und ihre gegenwärtige Praxis in der evangelischen Kirche*, dans *Una Sancta* (Meitingen-Niederaltaich) 1958, n° 1, pp. 19-30.
ALFONS KIRCHGASSNER, *Busse und Beichtverständnis — Gegenwärtige Praxis in der katholischen Kirche*, *Ibid.*, pp. 30-35.
Dr J. JUNGMANN, S. J., *De toestand van het liturgisch leven op de vooravond van de Reformatie*, dans *Tijdschrift voor Liturgie* (Affligem) 1958, n° 3, pp. 171-183.
Dr C. A. BOUMAN, *De bezinning op de liturgische traditie en het oecumenisch gesprek*, *Ibid.*, pp. 184-193.
Dr J. GERRITSEN, *In hoeverre wil de Protestantse liturgische beweging het voor-reformatorisch liturgisch erfgoed benutten en welk oecumenisch perspectief biedt dit ?*, *Ibid.*, pp. 194-205.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le n° 1 de 1958 du *Student World*, sous le titre *L'Orthodoxie et le Mouvement œcuménique*, est entièrement consacré aux RELATIONS entre le monde chrétien occidental et les diverses Églises d'Orient. Un simple coup d'œil sur le Sommaire en montre déjà tout l'intérêt :

1. *Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz* 1958 (Fribourg).

Métropolite JACQUES DE MALTE, *Orthodoxy and the Ecumenical Movement* ;

Francis HOUSE, *The Federation, the Ecumenical Movement and the Eastern Churches* (Brève histoire des prises de contact) ;

Heikki KIRKINNEN, *Reactions of Orthodox Students to Ecumenical Encounters* (les difficultés dans un monde si différent de l'Orthodoxie) ;

Alexander SCHMEMANN, *Worship in the Ecumenical Movement, An Orthodox View* (pas de possibilité d'intercommunion parce que l'Église Orthodoxe s'identifie avec l'Église Une qui s'actualise dans l'Eucharistie et le Culte) ;

Jean MEYENDORFF, *Bible and Tradition in the Orthodox Church* ;

Yassa HANNA, *The Place and Significance of the Congregation in Orthodoxy* (dans l'Église Copte) ;

Paul B. ANDERSON, *Russian Orthodoxy Today* (les différentes hiérarchies et portrait de l'Église en Russie) ;

Edward EVERY, *Ancient Oriental Churches Today, their Unity and Divisions* ;

Paul VERGHESE, *The Syrian Churches of India* ;

C.-J. DUMONT, *Roman Catholicism and the Orthodox Churches* [1].

Dans la *Chronique* qui suit on trouve une note sur le mouvement des étudiants chrétiens en GRÈCE (par Stergios VITTIS) et une autre sur celui des étudiants RUSSES dans l'émigration (par le P. Basile ZENKOVSKY).

Avec les anciennes Églises orientales. — *EV* de février publie un article dans lequel l'A. plaide en faveur de l'UNION DES ÉGLISES ORIENTALES ANCIENNES. « D'une part, dit-il, les catholiques ne participent pas au mouvement œcuménique, d'autre part, les idées des protestants sur l'unité sont nettement insuffisantes du point de vue orthodoxe ». La chronique a relevé maintes fois des articles d'écrivains grecs qui prônent cette politique. Nous ignorons jusqu'à quel point les vieilles Églises orientales partagent ce point de vue. On se rappellera cependant que le parti « métropolitique » des jacobites sud-indiens est très favorable à l'union avec Constantinople, et que l'Église éthiopienne (égale-

1. Le texte français de cet article, qui traite surtout du problème des Églises orientales unies, a paru dans *VUC* de janvier.

ment monophysite) entretient les meilleures relations avec le monde grec [1].

Avec les anglicans. — Le *Journal du Patriarcat de Moscou* nº 1, 1958, publie un article de l'évêque de DERBY (le Rt Rev. A. E. J. RAWLINSON) intitulé : *La confession de foi anglicane* (pp. 71-73). *Id.* nº 2, 1958, Rev. John FINDLOW, *L'Église anglicane et le problème de l'Unité.*

En présentant en janvier dernier le rapport du *Church of England Council on Foreign Relations*, l'évêque de Derby a souligné l'importance qu'il y aurait d'envoyer à l'Église russe de la littérature théologique [2].

Tous les prélats des Églises orthodoxes invités à assister à l'ouverture de la Conférence de Lambeth (3 juillet), ont été priés d'arriver six jours plus tôt pour participer à des ENTRETIENS THÉOLOGIQUES D'INFORMATION avec les théologiens anglicans. « Depuis 1930, ainsi que l'a déclaré l'archevêque de Cantorbéry [3], il y a eu une série de discussions isolées entre nos théologiens et les différentes Églises orthodoxes, mais jusqu'à présent il n'y a eu aucune discussion commune entre toutes les Églises. Le but final de ces discussions était d'arriver à la pleine communion entre les Églises anglicane et orthodoxe ».

Dans le *York Diocesan Leaflet*, l'archevêque d'York annonce une réunion au *St. Chad's College* de Durham, du 27 juin au 2 juillet, dont le sujet sera l'Orthodoxie orientale. On y prévoit des conférences faites par des théologiens orthodoxes et anglicans de renom, et des célébrations de la Liturgie.

Avec d'autres chrétiens. — Dans *Ökumenische Rundschau* de janvier, signalons la recension par Reinhard SLENCZKA des deux volumes de l'archimandrite Kotsonis sur l'INTERCOMMUNION et le problème de l'ÉCONOMIE.

L'A. les range parmi les ouvrages les plus importants qui ont paru ces derniers temps dans le domaine de la théologie grecque. Celle-ci donne dans ces volumes, une contribution de grande valeur au dialogue œcuménique, « même si les résultats

1. *En* cite avec approbation cet article de *EV.*
2. Cfr *CT* 21 février.
3. Cfr *CEN* 30 mai.

auxquels arrive l'auteur ne sont pas précisément fort encourageants pour un théologien protestant ».

Dans *Sobornost*, hiver, Ilse FRIEDEBERG, *Orthodoxy and Church Unity in Finland*, pp. 537-540.

Ibid., Leo ZANDER, *Centre of Orthodox Studies. Seminar for liturgical experience*, où l'A. parle de l'initiation de luthériens allemands à la vie liturgique byzantine par des introductions théoriques données à Heidelberg, et par l'assistance aux offices de la semaine sainte et de Pâques à l'Institut St-Serge de Paris, comme il y en eut déjà d'autres années (cfr *Irénikon*, 1955, p. 227).

Le prof. Werner KÜPPERS, vieux-catholique de Bonn, a donné deux conférences à ATHÈNES dans la salle de la Faculté de théologie sur les thèmes suivants : 1° *Ignaz von Döllinger comme théologien et porteur de l'idée du mouvement œcuménique* ; 2° *Conditions pour des contacts entre vieux-catholiques et orthodoxes* [1]. *OS* commence à publier le texte de ces conférences en traduction grecque (faite par B. DENDAKIS) à partir de son fascicule du 1er avril.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — La *General Assembly* de l'Église presbytérienne d'Écosse s'est réunie à la fin de mai. Elle a étudié le RAPPORT sur les relations entre les Églises anglicanes et presbytériennes. L'opposition n'a pas été négligeable, mais, par 357 contre 168 voix, on a écarté la proposition de cesser sans plus les conversations. On a finalement décidé de renvoyer encore le rapport controversé au soixante-six presbytères (consistoires) du Kirk pour une nouvelle étude approfondie [2].

On se souvient que certains anglicans pour des motifs de conscience, n'avaient pas accepté d'entrer dans l'ÉGLISE DE L'INDE DU SUD lors de sa formation en 1947. Selon le métropolitain de l'Église anglicane aux Indes (C. I. P. B. C.), les relations entre ces « CONTINUING ANGLICANS » et la CSI iraient s'améliorant. L'avenir de ces anglicans groupés dans le district de NANDYAL sera discuté à la Conférence prochaine de LAMBETH [1].

1. Cfr *E* 15 mai.
2. Cfr *CEN* 30 mai.
3. Cfr *CT* 21 mars.

Des PROPOSITIONS D'INTERCOMMUNION limitée avec l'Église de l'Inde du Sud, semblables à celles qui furent adoptées en 1956 en Angleterre, seront présentées à la Convention de l'ÉGLISE ÉPISCOPALE des USA à sa session de 1958. Une délégation de cette Église s'était préalablement rendue en Inde du Sud. La revue *Living Church* publie depuis plusieurs mois des correspondances à ce sujet.

Rappelons ici que la CONFÉRENCE DE LAMBETH aura à étudier DEUX nouveaux projets d'union aux Indes ; un premier projet pour CEYLAN et un autre pour l'INDE DU NORD ET PAKISTAN. Toute l'Église anglicane aux Indes se trouve donc désormais impliquée dans les projets de futures Églises unies [1].

QUELQUES ARTICLES

Lesslie NEWBIGIN, *Anglicans and Christian Reunion*, dans *Theology*, juin 1958, pp. 223-227.

E. L. MASCALL, *Episcopal-Presbyterian Relations*, dans *Church Quarterly Review*, mars 1958, pp. 5-11.

FRANK MACMILLAN, *The Future of the Kirk, The Debate on Reunion*, dans *Tablet*, 26 avril, pp. 383-384.

A. M. ALCHIN, *New Approaches to the Doctrine of the Church* (théologie orthodoxe de l'Église locale. A propos de John S. ROMANIDÈS, *The Ecclesiology of St Ignatius of Antioch*), dans *Theology*, avril 1958, pp. 144-149.

Rev. C. Cyrill EASTWOOD, *Luther's Conception of the Church*, dans *Scottish Journal of Theology*, mars 1958, pp. 22-36.

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — La rencontre annuelle du CONSEIL FÉDÉRAL DES ÉGLISES BRITANNIQUES LIBRES qui a eu lieu fin mars à Folkestone, a révélé que « les temps ne sont pas mûrs » pour une union organique de ces Églises. Le Conseil considère pourtant « qu'il est urgent d'envisager les progrès à faire dans les relations des Églises libres entre elles » [2].

Le 28 mai, l'ÉGLISE PRESBYTÉRIENNE UNIE AUX USA s'est formée à Pittsburgh par la fusion de l'Église presbytérienne aux USA et de l'Église presbytérienne unie d'Amérique du Nord, aux-

1. Sur ces deux projets cfr *Notes et Documents*, p. 245.
2. Cfr *SŒPI* 28 mars.

quelles devait se joindre l'Église presbytérienne du Sud des USA, mais celle-ci rejeta ce projet d'union. La nouvelle union comprend trois millions de membres [1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

L'*Ecumenical Review* d'avril 1958 se préoccupe du problème si actuel du laïc et de son rôle dans l'Église : George Huntston WILLIAMS : *The Role of the Laymen in the Ancient Church;* Kathleen BLISS : *The Ecumenical Movement and the Role of the Laity ;* N. AFANASSIEFF : *The Ministry of the Laity in the Church ;* P. RICŒUR : *Ye are the Salt of the Earth;* Hans Hermann WALZ : *Christendom in a Secularised World;* Hans Ruedi WEBER : *The Laity in the Apostolic Church;* Ernest A. PAYNE : *Some Illusions and Errors.* (Il s'agit de quelques malentendus au sujet du Conseil œcuménique). Ensuite Samuel McCrea CAVERT : *The Ecumenical Movement, Retrospect and Prospect.*

L'ancien secrétaire exécutif aux USA du Conseil œcuménique des Églises, depuis quarante ans dans le mouvement, passe en revue l'histoire œcuménique, telle qu'il l'a vue se développer dans les différents courants d'idées et de tendances. Cette histoire d'un demi-siècle lui semble constituer un miracle. Mais les grandes réalisations dans le domaine du rapprochement ne doivent pas faire oublier que la plupart des questions importantes dans le mouvement œcuménique n'ont pas encore trouvé de réponse. Maintenant que la « lune de miel » est passée, il reste à découvrir le moyen de donner une expression visible *(organizational)* adéquate à ce nouvel esprit d'unité. On se trouve à présent devant deux problèmes fondamentaux qui demandent une solution : 1° Comment combiner la responsabilité universelle et la responsabilité locale, deux perspectives qui semblent encore aujourd'hui s'exclure trop mutuellement dans la pratique de la vie chrétienne ? 2° Quelle est la nature de l'unité qu'on cherche ? On est arrivé à un point où manifestement la coopération interdénominationale ne suffit plus. Une conception pragmatique de la coopération n'est aucunement créatrice d'authentique unité. La devise de Stockholm « La doctrine divise, c'est le service qui unit » a paru insoutenable depuis lors. De plus en plus on se met à l'étude commune des grandes questions théologiques qui séparent les Églises, en passant ainsi de la périphérie aux pro-

1. Cfr *Id.*, 6 juin.

blèmes essentiels de la vie, de la pensée et du culte chrétiens. L'A. estime qu'on ne peut aller maintenant plus avant dans le mouvement de coopération sans aller davantage en profondeur. La grande question non encore résolue est celle-ci : « Quelle structure ecclésiastique garantit le mieux les valeurs de liberté et de diversité ? » La réponse ne se trouvera pas en tournant autour des problèmes de la foi et de la constitution. Nous serons obligés d'aller droit au cœur de ces problèmes... Le malheur est que spirituellement nous ne sommes pas préparés à « une seule grande Église ».

L'*Ecumenical Chronicle* est consacrée à des réflexions critiques sur le récent CONGRÈS DES LAÏCS qui s'est tenu à Rome du 5 au 13 octobre 1957. Le *World Council Diary* revient sur Ghana, Ibadan et la réunion de février du Comité exécutif à Londres. Parmi les comptes rendus signalons : H. H. WOLF sur *Luther on Baptism* de Werner JETTER, une longue appréciation de Bishop NEILL sur *William Wake, Archbishop of Canterbury*, par Norman SYKES et une recension élogieuse due à A. DE WEYMARN du livre sur l'Abbé COUTURIER de Maurice VILLAIN.

Le fascicule d'avril 1958 de la *International Review of Missions* revient dans sa première partie sur l'Assemblée du CONSEIL INTERNATIONAL DES MISSIONS tenue au GHANA du 28 décembre au 8 janvier derniers. On donne également le texte de l'Assemblée acceptant le plan d'intégration du CIM dans le COE. L'Union Baptiste britannique vient de déclarer ne voir aucune objection de principe à l'intégration des deux organismes et approuve le renvoi de la 3e assembée du COE en 1961. Toujours est-il que le projet a été diversement accueilli en plusieurs pays et milieux ecclésiastiques [1].

Au cours des célébrations marquant le 40e anniversaire de la restauration du patriarcat de Moscou, les dirigeants de l'Église orthodoxe russe ont décidé que la RENCONTRE avec les représentants du COE, prévue depuis longtemps déjà, aura lieu les 8, 9 et 10 août. Cette réunion se tiendra aux PAYS-BAS, à Utrecht.

Prenant la parole le 13 mai, lors d'un service spécial à l'Académie théologique de Zagorsk, le métropolite NICOLAS de Kruticy

1. Cfr à ce sujet *SŒPI* 21 mars, p. 5.

a prononcé un DISCOURS qui a surpris par son ouverture aux problèmes de l'œcuménisme. On y trouve le passage suivant :

« L'Église orthodoxe russe estime possible de répondre au désir du Conseil œcuménique des Églises en rencontrant ses dirigeants pour un échange de vues sur l'opportunité de contacts ultérieurs et sur la forme qu'il y aurait lieu de leur donner. Nous approuvons pleinement la déclaration des participants orthodoxes à l'Assemblée d'Evanston et sommes d'accord de rencontrer les dirigeants du Conseil œcuménique, assurés que notre devoir d'orthodoxes est de favoriser la réunion de tous les chrétiens au sein de l'Église du Christ. Ce but magnifique devrait, à notre sens, caractériser aussi l'attitude générale des Églises orthodoxes autocéphales dans leurs relations avec le mouvement œcuménique. Nous considérant les gardiens de l'héritage spirituel de l'Église indivise des sept conciles œcuméniques, l'Église orthodoxe croit que, pour parvenir à l'Unité, il faut comprendre ce que représente la vie d'Église, y prendre pleinement part et user avec discernement des bénédictions et de l'enrichissement qu'on y a trouvé. Voilà comment notre Église conçoit le problème soulevé par le mouvement œcuménique, et je pense que les Églises orthodoxes autocéphales, compte tenu de leur situation et de leurs possibilités particulières, devraient aller jusqu'au bout de leur devoir en ce sens » [1].

Le COMITÉ CENTRAL du COE doit se réunir du 21 au 29 août à NYBORG, Danemark pour entendre des rapports sur la « responsabilité commune des Chrétiens à l'égard des sociétés en pleine évolution » et les « Chrétiens et la prévention de la guerre à l'âge atomique ». Il discutera également de la nature et des limites du programme du Conseil Œcuménique et étudiera le problème de la LIBERTÉ RELIGIEUSE soulevé par le Comité Central en 1957 [2].

SŒPI du 21 février a publié le CALENDRIER — toujours très chargé — des manifestations œcuméniques de l'année 1958.

10 juin 1958.

1. Cfr *Id.* 30 mai et 6 juin.
2. Cfr *Id.* 21 février.

Notes et documents.

1. Un Congrès sur le Monachisme oriental.

Du 9 au 12 avril 1958, s'est tenu à Rome, à l'Institut pontifical *pro studiis orientalibus*, un congrès sur le monachisme oriental. Le sujet en avait pu paraître étrange à plusieurs. Il était justifié cependant, par le Motu proprio *Postquam Apostolicis Litteris* et la législation qui y faisait suite (cfr AAS 1952, n° 2), concernant le *De religiosis* pour les Églises orientales unies. L'introduction officielle du terme « religieux » dans cette législation en y établissant un droit commun allait apporter du changement. L'ancienne tradition, en effet, ne comptait en Orient que des moines, et on n'y connaissait qu'un droit monastique. Si dans ces Églises il s'était trouvé au cours de ces derniers temps, par imitation des congrégations latines, des institutions similaires, elles avaient été calquées sur le droit latin, et ne représentaient nullement un élément traditionnel. Pour légiférer d'une manière générale, il a fallu recourir à une notion nouvelle, comprenant, outre les moines, ces institutions récentes, tout comme on l'a fait depuis longtemps dans le droit occidental. On a donc introduit un terme inexistant jusqu'à présent dans la législation commune en Orient, et qui n'est du reste traduisible ni en grec, ni en russe, ni en aucune langue de ces Églises : le terme latin « *religiosus* ».

Cependant, on a voulu respecter l'antique tradition, et on a tenu compte de l'importance du monachisme dans ces Églises. Il figure en belle place, et conserve une prééminence sur les congrégations modernes ou autres ordres, répliques de ceux de l'Occident. Aussi bien la 1re partie est-elle intitulée *De monachis, ceterisque religiosis ;* de plus, certaines clauses du droit monastique sont maintenues : le noviciat de trois ans (c. 88, 2°) ; le moine est défini comme menant une vie religieuse conforme aux anciennes traditions de l'Orient

(c. 313 § 3) ; l'érémitisme est officiellement reconnu comme légitime (c. 313 § 5), etc.

Une instruction complémentaire de la Congrégation orientale, datée du 25 août 1954, avait ainsi défini, en complément à cette législation, le but des monastères : « *a)* Le but des moines est de tendre à la perfection chrétienne par l'observance de la vie monastique selon les antiques traditions de l'Orient, c'est-à-dire la célébration quotidienne de l'office divin selon les lois liturgiques et selon le typicon et les usages approuvés de chaque monastère, la contemplation des choses de Dieu, à l'aide des études sacrées (Sainte Écriture, Pères, etc...). *b)* Le temps qui n'est pas employé à l'office divin doit être consacré au travail manuel, soit agricole, soit artisanal (même artistique, par exemple la peinture) à moins que ce temps ne soit en quelque endroit réservé en tout ou en partie à des études de théologie ou à d'autres études ecclésiastiques. *c)* L'apostolat ne sera exercé par les moines qu'en tant qu'il est compatible avec la vie monastique, par exemple l'éducation de la jeunesse dans les écoles, les collèges, le soin des hôpitaux, et les œuvres de miséricorde, l'édition de livres et de journaux, la prédication d'exercices spirituels. Le ministère pastoral dans les paroisses et les missions n'est pas exclu si la paroisse est unie à un monastère *sui juris*, ou à une filiale d'un tel monastère, ou même à une petite communauté (d'au moins trois moines), dans les Missions auprès des dissidents. » (Cfr le texte complet de cette instruction dans C. PUJOL, *De Religiosis orientalibus*, Rome, 1957, p. 537 sv.).

On y fait observer aussi que les monastères « ne se distinguent pas en « religions cléricales » et « religions laïcales » (*l. c.*, p. 538). Peut-être eût-on éclairé le sujet en rappelant l'ancienne distinction des ordres dans l'Église, telle qu'elle est énumérée dans plusieurs documents des premiers siècles, par exemple dans l'euchologe de Sérapion, où, dans la prière pour l'évêque et l'Église, on fait mention, comme de catégories spéciales, 1° des clercs, 2° des vierges et des moines, 3° des gens mariés, etc. (QUASTEN, *Monumenta eucharistica*, I, p. 57-58), énumération traditionnelle en Orient. Même chez nous elle fut traditionnelle, et Rhaban Maur la reprendrait plus tard en disant plus clairement encore : « *Sunt tres ordines in Ecclesia : Conversantium, id est laicorum, monachorum et clericorum* » (P. L. 107, 297). N'est-ce pas une notion peu juste que de considérer sans plus les moines comme appartenant à l'une ou l'autre de ces deux dernières catégories, en tant qu'ils sont clercs ou ne le sont pas, comme on pourrait le faire à la rigueur pour de simples religieux ?

Avant tout ils constituent une catégorie spéciale, qui n'est pas à identifier *simpliciter* avec la notion canonique de *religiosus*. Le législateur du nouveau droit oriental l'a peut-être confusément pressenti, puisque, au lieu d'intituler son paragraphe, comme dans le droit occidental « *De religiosis* », il a écrit « *De monachis ceterisque religiosis* », ce qui n'est pas tout à fait la même chose.

* * *

La nouvelle législation monastique pour l'Orient, n'a pas eu, hélas ! le succès qu'on aurait pu en attendre, ou plutôt, il est arrivé ce à quoi on pouvait s'attendre. Il existait encore des congrégations dites « monastiques » dans l'Orient uni, comme par exemple celle des Basiliens de Galicie, les trois congrégations des Basiliens melkites (alépins, chouérites, salvatoriens), et celles des maronites. Mais, devant le manque de conformité que ces congrégations ont ressenti avec l'idéal proposé dans les nouveaux canons — elles n'avaient du reste pas toutes été fondées sur le modèle monastique proprement dit —, et devant les nécessités pastorales, elles ont dû se résigner à passer dans la catégorie des ordres non monastiques, c'est-à-dire des ordres religieux purs et simples, catégorie inexistante dans la tradition orientale ancienne. Sauf peut-être le monastère de Grottaferrata près de Rome, et les Studites de Galicie, fondés par le métropolite Szeptyckyj, — et dont il ne reste plus que quelques membres actuellement réfugiés au Canada, — le monachisme catholique oriental est ainsi à peu près éteint. Lacune grave, dans ces Églises où il était autrefois si prospère.

On comprend dès lors que certaines tentatives surgissent qui visent à le rétablir. Le Congrès sur le monachisme oriental, s'il n'avait pas directement ce but, a eu en tous cas le mérite de dévoiler le problème, d'en montrer l'importance et de relever la grandeur du monachisme de l'Orient. A ce point de vue très important déjà, il fut une véritable réussite. Voici quel en fut le programme :

1) Aspects généraux : R. P. I. HAUSHERR, S. J., *Spiritualité monacale et unité chrétienne* ; D. O. ROUSSEAU, O. S. B., *Le rôle important du monachisme dans l'Église d'Orient.*

2) Questions juridiques générales : R. P. C. PUJOL, S. J., *Il monachesimo bizantino nella Legge « Postquam Apostolicis Litteris »* ; R. P. G. REZAC, S. J., *Le diverse forme di unione fra i monasteri orientali.*

3) Monachisme slave : R. P. A. AMMANN, S. J., *I rapporti nell' Ucraina e nella Russia Bianca, fra l'Ordine di S. Basilio M. e la*

gierarchia cattolica di rito bizantino precedentamente alla prima spartizione della Polonia; R. P. T. Špidlík, S. J., *L'autorità del libro spirituale presso i monaci russi.*

4) Monachisme byzantin : D. J. Leroy, O. S. B. : *La Réforme studite;* Ieromonaco T. Minisci, *Riflessi studitani nel monachesimo italo-greco.*

5) Monachisme copte et éthiopien : R. P. J. Simon, S. J., *Les monastères coptes au XVII*e *siècle et les missionnaires et voyageurs occidentaux;* S. E. E. Cerulli, *Il monachismo etiopico ed i suoi ordinamenti.*

6) Monachisme arménien, géorgien et palestinien : R. P. G. Amadouni, *Le rôle historique des hiéromoines arméniens;* R. P. M. Tarchnišvili (lecture par le P. Stephanou), *Il monachesimo georgiano nelle sue origini e nei suoi primi sviluppi;* R. P. V. Corbo, O. F. M., *L'ambiente materiale della vita dei monaci di Palestina nel periodo bizantino* (avec projections).

7) Monachisme syriaque : R. P. J. van der Ploeg, O. P., *Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien;* D. E. Beck, O. S. B., *Asketentum und Mönchtum bei Ephräm.*

Toutes ces conférences seront publiées ultérieurement dans une des collections des *Orientalia Christiana.*

* * *

L'importance de ce congrès a été soulignée par l'éloge du monachisme ancien et de la vie contemplative que S. S. Pie XII fit aux congressistes dans l'audience qu'il leur réserva le 11 avril, et dont voici le texte :

« Nous sommes heureux de vous accueillir en ce joyeux temps de Pâques, chers fils, et de vous adresser Nos félicitations pour le bon succès du Congrès, qui vous a réunis en vue d'étudier ensemble divers aspects du monachisme oriental. Dans le programme qui Nous a été présenté, Nous remarquons d'abord une partie historique concernant le monachisme slave, byzantin, syrien, arménien, géorgien, copte, éthiopien ; puis une partie juridique illustrant le Motu proprio *Postquam Apostolicis Litteris*, que Nous avons publié en 1952 ; enfin des vues synthétiques sur le rôle important du monachisme dans l'Église d'Orient et sur la spiritualité monacale et l'unité chrétienne. Ces quelques aperçus montrent suffisamment l'intérêt de vos travaux et l'ampleur des questions qui vous occupent.

« Grâce à Dieu, les progrès des sciences historiques et des méthodes d'investigation facilitent grandement un salutaire retour aux sources, en ce domaine comme en beaucoup d'autres, et si les événements dramatiques, qui se sont succédé en Orient depuis les origines du monachisme ont fait subir à celui-ci de terribles épreuves, et parfois des déviations regrettables, il faut se réjouir de tout ce qui peut apporter lumière et réconfort aux généreuses initiatives destinées à lui redonner splendeur et fécondité.

« Dans le début du christianisme, disions-Nous dans le Motu proprio *Postquam Apostolicis Litteris*, les moines ont brillé dans le jardin de l'Église, comme des fleurs fraîchement écloses. Fidèles aux inspirations de la grâce, domptant les concupiscences qui font obstacle à la vie spirituelle, enflammés de l'amour de Dieu et des hommes, ils s'appliquaient à la conquête de la perfection évangélique. Anachorètes et cénobites, dans la prière et la contemplation, dans les mortifications corporelles et les autres exercices des vertus, ils gravissaient joyeusement la montagne de Dieu » (*Acta Ap. Sedis*, a. 44, 1952, p. 65).

« On s'est plu à remarquer que l'efflorescence du monachisme correspond à l'expansion rapide du christianisme, qui suivit la fin des persécutions, et les documents de l'époque montrent en effet l'élan des âmes généreuses vers cette nouvelle forme de perfection, sorte de martyre volontaire destiné à remplacer le martyre sanglant, dont l'espoir disparaissait. Il convient cependant de noter que, même avant la paix constantinienne, des chrétiens fervents fuyaient déjà le monde et se livraient dans la vie privée aux pratiques de l'ascèse, tandis que d'autres recherchaient au désert le renoncement total aux délices d'une civilisation corrompue. L'exemple surnaturel de quelques grandes figures comme saint Paul ermite et saint Antoine, entraîna dans les solitudes de la Thébaïde, où dans les laures de la Palestine et de la Syrie, des troupes toujours plus nombreuses d'imitateurs, qui devinrent les fils spirituels de ces premiers Pères du désert.

« Parmi les conseils du Divin Maître à ses disciples, celui de la chasteté parfaite, consacrée par sa naissance virginale, trouve dès les premières générations chrétiennes un fervent écho dans les âmes pures. La continence y fleurit comme un fruit de l'Esprit-Saint et constitua l'un des signes les plus évidents de la transformation profonde que le christianisme opérait dans le monde ; mais elle suscitait aussi chez ceux qui voulaient la conserver un redoutable combat spirituel. Pour demeurer chaste, ne fallait-il pas absolument fuir le

monde ? L'Évangile suggérait des moyens d'une grande énergie pour éviter le péché, surtout le péché de la chair. « Quiconque regarde une femme pour la désirer, a déjà dans son cœur commis l'adultère avec elle. Si ton œil droit est pour toi une occasion de péché, arrache-le et jette-le loin de toi » (*Matth.* 5, 28-29). Et comment pratiquer plus parfaitement la pauvreté béatifiante de l'Évangile que dans la solitude, où il n'y a rien que Dieu seul ? L'Ancien Testament et le Nouveau ne donnaient-ils pas d'ailleurs plusieurs exemples de retraite volontaire pour trouver le Créateur dans le silence ? C'est donc à la suite de Moïse et d'Élie, de Jean-Baptiste, de Jésus lui-même, et de saint Paul après sa conversion, que les amis de Dieu le chercheront au désert. Mais l'audace de ces chrétiens héroïques fut d'y fixer leur demeure à jamais, et d'y attendre dans la prière et la pénitence le jour de la délivrance et la rencontre définitive avec le Seigneur tant désiré.

« Le mouvement spontané qui porta les chrétiens épris d'absolu à la suite des premiers anachorètes dans les solitudes, fit de ceux-ci les guides obligés de leur généreuse entreprise. Tous n'étaient pas très prudents, tous n'avaient pas les qualités physiques et morales nécessaires aux moines. Et s'il est vrai qu'on entend Dieu plus facilement dans le silence et la solitude, le démon lui aussi s'y trouve à l'affût. L'Évangile ne dit-il pas que « Jésus fut conduit au désert pour y être tenté par le diable » (*Matth.* 4, 1) ? C'est ainsi qu'il échut aux Pères de diriger dans les voies de l'ascèse et de la prière des âmes situées à des degrés très divers de la vie spirituelle. Ils durent s'adapter et s'ingénier à faire comprendre à chacun comment gouverner son âme et la soumettre toute à Dieu, et beaucoup d'entre eux devinrent des maîtres dans l'art de discerner les esprits, de guérir les scrupules, de dissiper les illusions, d'éclairer et d'encourager leurs confrères novices ou plus avancés. Rien d'abstrait ou de systématique encore dans cette formation, mais une sagesse familière et concrète, des exemples, des formules improvisées sous l'inspiration de l'expérience et avec le secours de l'Esprit-Saint. Les mémoires fidèles des disciples conservèrent et transmirent ces anecdotes et apophtegmes qui formèrent plus tard des recueils savoureux, tels que les « Cent chapitres » de Diadoque de Photicé, où le « Pré spirituel » de Jean Moschus et tant d'autres dont la substance, communiquée dès le Ve siècle à l'Occident par Jean Cassien, est devenue le patrimoine des « traités de la perfection ».

« Malgré la diversité des temps et des lieux, un même esprit animait les anachorètes du IIIe et du IVe siècle, et un peu partout la même expérience suscita une évolution naturelle vers le cénobitisme.

Les premiers Pères en effet n'étaient pour leurs disciples que des guides bénévoles, dont les exemples et les conversations soutenaient la générosité et éclairaient les esprits. Mais la direction individuelle, si utile fût-elle dans les voies de la perfection, ne suffisait pas toujours à garantir les ermites contre les erreurs et les illusions du sens propre. L'histoire des Pères du désert en fournit des exemples nombreux, souvent pittoresques, parfois dramatiques. Des hommes qui prétendaient d'abord ne pratiquer que l'abnégation et le renoncement à toutes choses, se laissèrent aller parfois à l'orgueil et à l'obstination.

« C'est que manquaient le cadre social et ce minimum de dépendance juridique nécessaires pour atteindre la perfection en quelque domaine que ce soit. L'expérience du désert fit comprendre aux meilleurs esprits que l'autorité du Père spirituel devait se trouver sanctionnée par un accord tout au moins tacite, et une promesse d'obéissance, qui lui permît de soumettre chacun de ses fils à un contrôle efficace, et de pourvoir au bien commun, lequel demande une abnégation plus profonde, le renoncement au jugement et à la volonté propres, derniers refuges de l'égoïsme, derniers obstacles à l'amour de Dieu et du prochain. Ainsi, se complétait l'« état de perfection » dans ses lignes essentielles, et c'est l'Orient chrétien qui l'inaugura dans l'Église.

« Le monachisme oriental en effet, bien qu'ayant conservé ses précieux caractères spécifiques, est à l'origine des autres formes de monachisme chrétien, et son influence, ainsi que Nous le notions à l'instant, se retrouve plus ou moins dans tous les grands ordres religieux. Ce qu'on a pu appeler la spiritualité du désert, cette forme d'esprit contemplatif qui cherche Dieu dans le silence et le dénuement, est un mouvement profond de l'Esprit, qui ne cessera jamais, tant qu'il y aura des cœurs pour écouter sa voix. Ce n'est pas la peur ni le repentir, ni la seule prudence qui peuplent les solitudes des monastères. C'est l'amour de Dieu. Qu'il y ait au milieu des grandes cités modernes, dans les pays les plus riches, comme aussi dans les plaines du Gange ou les forêts d'Afrique des âmes capables de se contenter toute leur vie de l'adoration et de la louange, qui se consacrent volontairement à l'action de grâces et à l'intercession, qui se constituent librement les garants de l'humanité près du Créateur, les protecteurs et les avocats de leurs frères près du Père des cieux, quelle victoire du Tout-Puissant, quelle gloire pour le Sauveur ! Et le monachisme n'est pas autre chose, dans son essence.

« On comprend à cette pensée que le Droit canon, aussi bien oriental qu'occidental, présente l'état religieux, et spécialement

celui des moines, comme digne d'un honneur particulier : « *Status religiosus... ab omnibus in honore habendus est* » (Cfr *Acta Ap. Sedis*, a. 44, 1952, p. 67-68, can. 2 et 6 ; *Codex I. C.*, can. 487). Aussi est-ce pour nous une grande consolation et un très doux motif d'espérance de constater que les origines et les principaux caractères du monachisme sont de jour en jour mieux connus et mieux illustrés. Ainsi que Nous le notions dans le « Motu proprio » déjà cité, les fils des saints Antoine, Pachôme, Aphraate, Hilarion, Basile le Grand pratiquèrent toutes les formes de la charité apostolique ; ils cultivèrent les connaissances humaines de leur temps. Presque tous les grands noms du monachisme oriental se sont distingués dans la défense de la foi. Hélas, cette culture et ce zèle ont peu à peu en certaines régions décliné ou même disparu. De sages réformateurs, soutenus par les soins maternels de l'Église, ont cependant, à diverses époques, et jusqu'au siècle présent, fait refleurir la vigueur première du monachisme. Vos travaux et vos prières contribueront à ce renouveau. Nous le demandons à Dieu, et c'est pour vous témoigner Notre sollicitude paternelle et vous obtenir cette faveur, que Nous vous accordons du fond du cœur Notre Bénédiction Apostolique ».

2. Unionisme, Uniatisme et Arabisme chrétien.

Sous ce titre, l'Archimandrite Kéramé vient de réunir en une brochure autour d'une étude d'une quarantaine de pages, diverses notes sur les problèmes qui se posent aujourd'hui à l'Église grecque-catholique du Proche-Orient [1]. On se souvient qu'*Irénikon* avait déjà eu l'occasion de présenter à ses lecteurs deux publications du même auteur touchant à des sujets assez voisins (1955, pp. 445-455). Il s'agissait de deux chauds plaidoyers en faveur de la justice à rendre à Constantinople et à la place qu'elle tient dans l'histoire et la vie la plus profonde de l'Église d'Orient : avant de pouvoir se dire arabe, le christianisme oriental est grec ; l'âme des chrétiens d'Orient est byzantine. C'est à l'hellénisme chrétien tel qu'il s'est incarné sur les bords de la Méditerranée orientale depuis les origines, que les Églises d'Orient, Antioche et Alexandrie, doivent le meilleur d'elles-mêmes. Leur histoire, leur tradition, leur existence même, sont indissolublement liées à l'Empire d'Orient, au christianisme

1. ORESTE KÉRAMÉ, *Unionisme, Uniatisme, Arabisme.* Beyrouth, Bulletin d'Orientations œcuméniques, 1957, in-8, 76 p.

hellénique. Le méconnaître serait une trahison. Ouvrant des perspectives assez neuves, le T. R. P. Kéramé retraçait le rôle véritable de la ville impériale dans la défense de la foi chrétienne contre les hérésies et contre l'Islam, et dans le maintien de la communion avec l'Occident. Dans son style abrupt, heurté, où parfois le lecteur perd pied, il disait quelques-unes de ces vérités qu'il est salutaire de rappeler de temps à autres, entremêlées de considérations personnelles, de raccourcis historiques parfois un peu simplificateurs.

La nouvelle étude qu'il vient de faire paraître s'insère dans la même ligne. Datée de mai 1956, elle sort seulement maintenant, à un moment où, pour des raisons diverses, le regard des catholiques se porte avec inquiétude sur ces pays de vieille chrétienté, d'origine apostolique, qui doivent affronter la renaissance du monde musulman et, dans une certaine mesure, composer avec elle.

Derrière les trois « ismes » du titre de sa brochure, le T. R. P. Kéramé propose donc une série de considérations sur les thèmes suivants : les chrétientés disjointes qui se cherchent, le catholicisme oriental qui court après son essence, le christianisme « arabe » en mue. Il les complète par une série de notes brèves ajoutées en appendices. Mais ces trois thèmes : unionisme, uniatisme et arabisme chrétien, recouvrent une question fondamentale qui leur donne cohésion, celle des Orientaux unis à Rome. Que représentent les catholiques orientaux dans la conjoncture présente ? Dans quelle direction doivent-ils s'engager pour faire face aux problèmes nouveaux posés par la fin du « colonialisme » occidental et le nouveau nationalisme de l'Islam ?

La personnalité de l'Auteur, on l'avait déjà dit à propos de ses deux premières études, est particulièrement qualifiée pour traiter de ces questions. Par quelques allusions à ses origines et à son passé, il laisse entendre que seul un Grec-catholique qui a, d'autre part, une connaissance approfondie des divers milieux ecclésiastiques de l'Occident est capable de sentir, d'analyser et de faire comprendre à des Latins certains aspects des relations entre Romains et Byzantins, de leur rendre intelligibles les causes de certains heurts et de certains refus. On le lui concédera volontiers ; sans aucun doute, nombre d'observations fines et perspicaces du T. R. P. Kéramé ne pouvaient être faites que par quelqu'un qui a son expérience.

Car ce que ressent parfaitement l'Auteur, c'est que l'Unionisme est conçu de façon fort différente en Orient et en Occident. La divergence de perspectives provient de la différence de mentalités. La mentalité latine, forgée au cours des siècles, s'est chargée d'une

histoire où les Croisades, la scolastique, la Contre-Réforme et le Concile de Trente ont accumulé les données nouvelles tant dans le contexte politico-historique auquel est lié le catholicisme latin, que dans sa jurisprudence canonique et dans sa vie religieuse profonde. Dans la sensibilité de la grande masse des catholiques et même dans celle de nombre de théologiens, l'Orient chrétien tendait à devenir quantité négligeable, et dans les esprits les mieux disposés il n'était plus et n'est encore trop souvent aujourd'hui, qu'un des points de référence de la théologie positive : la patristique grecque ; une matière d'études archéologiques pour le liturgiste, ou encore une manifestation, entre bien d'autres, de cette catholicité de l'Église entendue au sens moderne du terme, tout comme la culture chinoise ou les civilisations de l'Inde doivent un jour former des composantes de cette même catholicité. Mais qu'il s'agisse d'un christianisme apostolique, du christianisme apostolique par excellence, puisque c'est de lui que sont sortis tous les autres, celui de Rome y compris, c'est ce que le catholique d'Occident a du mal à se figurer autrement que comme un de ces faits de l'histoire dont les répercussions sur la vie actuelle de l'Église sont à peu près éteintes.

Et cependant le grand mérite des Souverains Pontifes, comme le souligne le T. R. P. Kéramé aura été d'avoir ramené l'attention sur ce que représente l'Orient dans le monde chrétien. Léon XIII en particulier, contre les empiètements d'un latinisme envahissant, a mis en relief l'éminente dignité des Orientaux et depuis lors les papes ont marqué de bien des manières leur volonté de voir respecter les caractères propres des Églises Unies, leurs rites et leurs coutumes.

I. Unionisme.

Abordant le problème de l'unionisme, l'Auteur trace à grands traits le visage respectif des deux chrétientés, la latine et la grecque. Par rapport à l'Orient, celle d'Occident lui apparaît d'abord comme carolingienne, franque, synthèse entre la Rome des Papes et les Germains. Selon les faits d'histoire ces notations sont justes, car l'avènement de l'empire carolingien a consacré la scission entre deux cultures et préparé directement la séparation entre les Églises.

En face de Rome et de l'Occident latin, l'Église d'Orient — « la Romaine impériale, l'héritière des Césars du Latium » —, « première synthèse d'Athènes, de Rome et du Christ », comme dit le T. R. P. Kéramé qui rappelle en quelques lignes toute la grandeur de cette chrétienté d'empire.

Enfin troisième terme, « inextricablement mêlé à ces deux chrétientés... le monde arabe, musulman ».

Les deux chrétientés, l'orientale et la latine, se distinguent en tout par deux sensibilités différentes, mais plus spécialement dans le domaine historique, moral et surtout religieux. (Comme exemple, l'A. donne celui, si classique des Croates, Serbes et Bosniaques ; il y joint celui de l'Anglican qui retourne normalement vers Rome, alors que seulement très rarement il se convertira à l'Orthodoxie). « Une rupture de communion ecclésiastique et un conflit dogmatique et constitutionnel étant survenus entre l'élément religieux conservateur principal de la chrétienté d'Occident, le catholicisme romain, et la chrétienté orientale d'autre part, entièrement conservatrice, une conversation entre elles deux en vue d'un accord ou d'approches unifiantes est impossible si on ne tient pas compte de cette double sensibilité, si on n'arrive pas à entrer dans celle de l'*autre*. Obligation qui engage la conscience de l'Église d'Occident, de la catholicité romaine, encore plus que celle de l'Orient, de l'Orthodoxie » (p. 12-13). Un peu plus loin l'A. soulignera d'ailleurs à quel point les Souverains Pontifes ont ressenti ce devoir et se sont employés à favoriser la pénétration de la mentalité de l'Église d'Orient.

Il continue : « Byzance et les siens selon leur vue constitutionnelle de l'Église n'invitent la chrétienté romaine à aucune soumission ou dépendance à leur égard, mais à une simple fraternité dans de communes affirmations dogmatiques et un même usage des sacrements. Rome, au contraire, exige d'une manière absolue, indiscutable une soumission sans appel d'aucune sorte à l'autorité de son évêque, le Pape, et pratiquement à celle de ses bureaux. Or malgré un sens incontesté de l'« Universel », Rome en sa sensibilité, en son histoire, dans sa carnation est « carolingienne », « franque », d'Occident. « La Papauté, de byzantine qu'elle avait été, était devenue franque » résume Mgr Duchesne (*Les premiers Temps de l'État pontifical*, p. 252-253).

L'Auteur poursuit un peu plus loin : « Quoiqu'il en soit, on peut se réjouir d'un magnifique effort de la catholicité romaine, du Saint-Siège en particulier pour pénétrer cette sensibilité orthodoxe, se l'incorporer. Effort qui du reste s'inscrit dans le mouvement général qui porte les uns vers les autres les chrétiens, les confessions diverses se réclamant de l'Évangile » (p. 14-15). Mais il note en même temps ce qu'a de tragique la nécessité de cet effort du monde catholique d'aujourd'hui pour sentir comme l'Orient. Elle prouve

à quel point ce que le P. Congar appellerait l'« estrangement » des deux chrétientés est une réalité qui a pénétré profondément la vie de la catholicité. Car s'il est normal que le missionnaire chrétien doive faire un très laborieux effort pour pénétrer la mentalité des civilisations non chrétiennes, indienne ou chinoise par exemple, qui sont étrangères à sa culture, il devrait paraître inconcevable que l'Église Catholique, Rome, qui récapitule toute l'Église comme « mère et maîtresse », ait à faire effort pour pénétrer la sensibilité, l'incarnation ecclésiale des Églises premières-nées du Christ par ses apôtres, les Églises d'Orient.

Mais ce travail de pénétration de la sensibilité orientale, préconisé par les Papes, et même organisé par eux, est des plus nécessaires ; il n'en est encore qu'à ses débuts, dit l'Auteur. « Les événements de septembre 1955 en Turquie l'ont bien montré. L'Église de Constantinople, centre intime de l'Orthodoxie, a été dévastée, d'une manière indicible. Qui a senti avec elle dans la latinité ? » Et le T. R. P. Kéramé de souligner le peu de résonance qu'ont trouvé ces souffrances dans les cœurs des catholiques. Plus que cela, cette indifférence n'était-elle pas teintée du mépris pour une Église « schismatique », d'une certaine satisfaction même devant l'espoir qui s'ouvrait ainsi de pouvoir œuvrer plus facilement parmi les dissidents ?

Sans parler de l'attitude arrogante des missionnaires latins au Proche-Orient, attitude en voie de disparition mais dont toute trace n'a pas encore été évacuée, malgré la lettre *Orientalium Dignitas* de Léon XIII et les efforts des derniers papes, c'est plus simplement le paternalisme protecteur et condescendant des Occidentaux s'intéressant à l'Orient chrétien et « œuvrant » au milieu de lui qui est insupportable à l'Église grecque. Le T. R. P. Kéramé relève très justement ce complexe d'infériorité et cette susceptibilité qui, jusqu'à la fin du moyen âge, furent ceux du monde latin vis-à-vis des Grecs, et qui sont passés en Orient lorsque le centre de gravité de l'Europe a basculé des rives du Bosphore aux bords du Tibre et à Paris.

Encore une fois l'A. fait sa part au magnifique effort de l'Occident, qui sous l'impulsion du Saint-Siège, bien souvent, s'efforce toujours davantage de rendre justice à l'Orient grec dans les questions d'histoire, de théologie ou de liturgie. Trop longtemps l'Orient impuissant à se défendre sous le joug turc a dû subir l'injure de la bonne conscience dogmatique des catholiques. Aujourd'hui les travaux des historiens rétablissent la vérité dans nombre de do-

maines. Le P. K. note toutefois que quelque chose de cette attitude « traîne encore jusque parmi les spécialistes catholiques de l'« Œcuménisme », quand ils traitent principalement des divergences entre catholiques et orthodoxes en matière de constitution de l'Église. Certes, — sauf exception, — il n'est plus question d'hostilité. Mais il semble chez plusieurs qu'une parfaite simplicité du regard, quand il s'agit de la doctrine orthodoxe, des positions orientales non romaines au sujet de l'Église, est encore impossible. On examine leur présentation avec intérêt, cordialité, quelque paisible hauteur aussi, mais en même temps et sans prévenir, sans changer de ton, on la juge, on l'infirme par des éléments pris hors d'elle, et dont il aurait fallu au préalable établir la valeur dirimante, tout le problème étant là » (p. 18). Ce n'est que lorsque l'Occident plus avantagé jusqu'ici encore, depuis quelques siècles « aura tourné ses possessions à dépouillement, non à bénéfice », qu'un dialogue véritable avec l'Orthodoxie sera possible.

II. Uniatisme.

Dans ce dialogue entre Rome et l'Orient que représentent les Uniates ? Et plus particulièrement les communautés grecques catholiques du Proche Orient, celles qu'en Occident on appelle les « Melkites », terme à peu près inconnu chez eux, mais qui sans le savoir donne à ces chrétiens leur véritable qualificatif puisqu'il signifie : les « Impériaux », ceux que leur tradition rattache à la grande Église de Byzance.

Sur l'origine et le développement des Uniates, le P. K. est d'une très grande franchise, d'un réalisme que tous n'apprécieront peut-être pas, du moins dans ses formules, mais qui situe les faits dans leurs vraies perspectives. L'Uniatisme historiquement, psychologiquement, « apparaît comme une tendance d'installation. Il n'a pas pour origine une recherche de la vérité, une vision plus claire d'un dogme jusqu'ici quelque peu obnubilé, l'extasiement lumineux devant la doctrine de la primauté papale sortant des langes patristiques, faisant ses premiers pas en terre d'Orthodoxie et poussant une voix aux accents enfin reconnus infaillibles. Non. L'Uniatisme ne doit pas sa naissance à la « Vérité », mais à la « Commodité ». Commodité qu'il peut avoir voulue, et à laquelle il peut avoir tenu avec héroïsme, et ici ou là jusqu'au martyre. Commodité qui a pu être une sagesse, une sainte prudence, honnêtement et virilement jugée telle. Mais l'on sait que la sagesse et la prudence, vues sous

un certain angle, peuvent apparaître comme une lâcheté, une compromission, une infidélité, une trahison. Don Quichotte certes les voit ainsi. Or là où se sont produites les déchirures de l'Uniatisme, l'aspect Don Quichotte de la psychologie humaine, de la fidélité à soi, aux siens, à la vérité connue et à transmettre, de la dignité dans le malheur, de l'espoir, de la grandeur dans l'épreuve et la misère, de l'héroïsme affirmé, primés malgré nos lâchetés individuelles, nos déchéances communautaires, tout cela a été représenté par ce qui est resté Orthodoxe. Et sans doute, ici ou là, dans le don-Quichottisme, il pourrait y avoir, — vu toujours sous un certain angle, — de l'inintelligence, assez même pour affaiblir jusqu'au danger de mort ce que l'on prétendait garder. Il reste que la noblesse, la dignité de l'Orient chrétien comme tel est à chercher, à symboliser plutôt dans l'Orthodoxie. Quelques trésors de courage que l'Uniatisme puisse cacher ou révéler, celui-ci figurera davantage la tendance au progrès immédiat, au mieux-être, à l'opportunisme vital... au profitable et sage « établissement » (p. 20-21).

Cette thèse énoncée un peu durement, le T. R. P. Kéramé la justifie par des exemples tirés des origines des diverses communautés uniates : « L'Uniatisme slave a pour origine une conquête polonaise de l'Ukraine. Celui de la Roumanie, une domination de la Transylvanie par les Hongrois. Celui d'Italie, de Sicile, de Corse est dû à la nécessité de s'adapter aux lois civiles du temps dans les pays où l'on s'implantait, aux opportunités de la vie en commun avec les Latins. Celui des Balkans et des pays arabes est un cadeau de l'Islam à l'Église romaine. Très affaiblis par la conquête arabe, puis turque des restes des vieilles communautés apostoliques, incapables désormais de subvenir à leurs besoins intellectuels, spirituels, moraux ou même politiques et financiers se sont tournés, à partir surtout de Louis XIII, vers la France amie des Turcs, donc plus aisément protectrice. Ils se sont raccrochés au christianisme de Paris, qui se trouvait être celui de Rome. Aux Indes, c'est l'influence, c'est le pouvoir portugais, d'obédience confessionnelle catholique-romaine, qui a soumis les 'chrétiens de saint Thomas' en grand nombre au Saint-Siège. A un moment donné ils le furent tous. Ce sont les excès latinisants du concile de Diamper qui rejetèrent beaucoup d'entre eux soit dans le nestorianisme ancestral, soit dans le monophysisme syriaque. Quant à l'Érythrée, elle a été colonie italienne » (p. 21-22).

Le passage en groupe d'Orthodoxes au catholicisme s'effectue très simplement, car, note l'Auteur, très longtemps et encore au-

jourd'hui, l'Orient Orthodoxe ne s'est pas senti, ne se sent pas d'une autre religion, d'un autre Christianisme que l'Occident, mais seulement d'une autre chrétienté, d'une autre subdivision, d'un autre « rite » (...) Il lui était facile de se persuader, — et de se laisser persuader, — que ses coutumes étant solennellement garanties en accédant à la juridiction romaine, il ne changeait pas, il ne formerait guère plus qu'un parti nouveau dans la chrétienté orientale ». En fait ce n'est qu'à la longue, en raison du zèle intempestif des missionnaires latins qui insinuaient trop souvent, quand ils ne le disaient pas ouvertement, qu'on n'était pas vraiment catholique tant qu'on n'était pas latin, qu'un sentiment d'« estrangement » par rapport à l'Orthodoxie s'est fait sentir. « Minoritaires parmi les Latins et en infériorité du fait même de leur adhésion de groupement faible à un bloc puissant, attirés par une manifeste, voire surfaite, transcendance de l'Ouest, liés à lui, régis, régentés par lui théologiquement, spirituellement, administrativement au civil ici ou là, et toujours, au moins indirectement et partiellement, à l'ecclésiastique, les Uniates tendirent à s'occidentaliser. Non seulement culturellement mais religieusement, « rituellement », ils furent portés à passer pleinement à l'autre chrétienté, à latiniser, à devenir Latins. C'est ainsi par exemple que toute la noblesse ukrainienne uniate est de longue date déjà latine et polonaise. Le processus de translation du monde byzantin au monde franc est achevé pour elle.

« Mais c'est ici, ajoute-t-il, qu'est intervenu admirablement, bien que progressivement, le sens de la responsabilité papale du Siège de Rome se dégageant de ses intérêts « patriarcaux » d'Occident, de sa solidarité avec les destinées culturelles, politiques, du monde « carolingien » en ses devenirs. Le Saint-Siège s'est, — après l'expérience des croisades et de l'empire latin, — nettement opposé en principe à cette latinisation, quitte en fait à la favoriser simultanément assez souvent en vertu du poids de l'Histoire, de la pression massive des réalités latines, de certaines vitesses acquises et inévitables dynamismes psychologiques chez des officiels parfois très haut placés. Même pape, on reste inséré dans l'espace et le temps, un espace, un temps, non pas vide, mais pleins d'une réalité déterminée, limitée, dont le libre arbitre humain, même aidé par la grâce, ne peut être entièrement indépendant » (p. 25-26).

L'Archimandrite Kéramé reconnaît d'ailleurs nettement que tout compte fait, cet effort de la papauté pour le respect des Églises d'Orient n'a pas été vain, au contraire.

Où en sont dès lors les Uniates ? Que représentent-ils de fait dans la chrétienté d'aujourd'hui ? L'Auteur constate qu'ils ont perdu leur complexe d'infériorité vis-à-vis des Latins, pour une bonne part du moins. Ils savent leur rite respecté et aimé par l'élite des chrétiens d'Occident et leur droit à la vie n'est habituellement plus contesté, officiellement du moins. C'est là un résultat appréciable auquel l'effort des Souverains Pontifes n'a pas été étranger. Comme le note l'Auteur, le rite oriental est même à la mode dans une certaine latinité aristocratisante.

Quant à la masse des Uniates, ils sont tout simplement attachés à ce qu'ils sont. Aussi dans leurs relations avec le monde orthodoxe, ils ne se montrent guère réalistes, d'habitude.

« Ils seraient très heureux de voir orthodoxes et catholiques d'accord, mais ne se rendent guère compte de ce qui est réellement en question et prennent d'ailleurs pacifiquement leur parti de la situation telle qu'elle est. Ils ne détestent pas quand ils sont prêtres ou dévôts, de grapiller en toute innocence dans la vigne orthodoxe en s'étonnant que cela puisse déplaire à leurs « frères séparés » (p. 28). Néanmoins, ajoute le T. R. P. Kéramé, ils ont l'impression d'un malaise, d'une anomalie dans leur situation. Les plus perspicaces d'entre eux le ressentent davantage ; ils sont tendus entre leur fidélité à l'enracinement oriental qui est le leur et leur appartenance à l'Église catholique dans le gouvernement et la pensée de laquelle prévaut nécessairement (en raison de l'écrasante majorité des Latins), ce que le P. Kéramé appelait la sensibilité occidentale.

Car même lorsque les Latins s'occupent de l'Orient avec le désir de respecter ses rites, sa discipline propre, l'ensemble de sa tradition, la perspective dans laquelle ils envisagent la chose n'est jamais identique à celle de l'Orient. Prenons un exemple concret qui illustrera la pensée de l'Auteur. Celui-ci notait plus haut que la reconnaissance par Rome de cette double chrétienté, la grecque et la latine, dans l'unique Église, est sanctionnée en principe du moins par la codification du nouveau Code de Droit Canon Oriental. C'est exact, mais la notion de droit propre aux Orientaux n'est certainement pas entendue de la même manière à Rome et en Orient. Il suffit pour le constater d'ouvrir les livres publiés du nouveau Code. Ils sont entièrement conçus d'après le schéma du code latin. On peut même dire, tout en rendant justice à l'effort fait pour y intégrer l'authentique discipline canonique de l'Orient, que c'est le code latin adapté aux Orientaux. Un Latin qui l'ouvre sera peut-être surpris d'y trouver canonisées tant de coutumes et usages qui lui

paraîtront comme autant de concessions de la part de Rome ; mais il ne fait pas de doute que le chrétien oriental y est dépaysé, surtout s'il a conservé un sens aigu de la structure juridique particulière à sa tradition. Ce qui a été publié jusqu'ici du nouveau Code lui fera l'effet de consacrer une indiscutable *praestantia juris latini* qui s'était déjà imposée depuis les croisades et était demeurée insurmontable dans les relations entre Latins et Orientaux, malgré les efforts renouvelés du Saint-Siège pour maintenir le Droit authentique de ceux qui revenaient à l'unité catholique. A la suite de Léon XIII et en reprenant ses termes mêmes, le Pape Pie XII avait réaffirmé, en garantissant aux Ukrainiens le respect de leurs coutumes : « A ce sujet il faut remarquer que les Orientaux ne doivent craindre en aucune manière que l'unité de la foi et du gouvernement étant restituée, ils ne soient contraints d'abandonner leurs légitimes rites et usages ; ce que nos prédécesseurs plus d'une fois ont clairement et abondamment proclamé : « Il n'y a rien vous permettant de soupçonner que, par suite de ce retour, Nous ou nos successeurs détournerons quoi que ce soit de votre Droit, des privilèges patriarcaux, des rituels et coutumes de chaque Église » (Enc. *Orientales Omnes* de déc. 1945).

Et il est bien certain que cette volonté expresse du Saint-Siège, les rédacteurs du nouveau Code ont fait un effort considérable pour la respecter. Mais comme nous le notions plus haut, c'est dans la rédaction même d'un Droit oriental, conçu sur le modèle du Droit latin que se manifeste cette « sensibilité » occidentale si opposée à celle des Grecs.

Il est certain d'ailleurs que ce n'est pas d'aujourd'hui que date la légitime susceptibilité de l'Orient concernant le respect de sa législation. L'expérience des Croisades avait été une rude leçon dont il avait tenu compte. Et à chaque occasion il tenait à le souligner. La formule du Décret d'Union de Florence : *salvis videlicet privilegiis omnibus et juribus*, sauvegardant tous les droits des patriarches, sera reprise par le patriarche Jussef au Concile du Vatican et toujours ses successeurs sur le trône d'Antioche se montreront soucieux d'en maintenir le principe.

Mais ce qui est le plus sensible aux Orientaux unis, c'est que le nouveau Code sanctionne un état de fait et ce, en lui donnant une présentation extérieure qui leur apparaît terriblement latine. Ils ressentent vivement ce que canonise le *De Personis* sur la préséance des Cardinaux, voire des délégués apostoliques, sur les Patriarches, sur les limitations mises aux pouvoirs de ces mêmes

patriarches : confirmations d'élection, permission requise pour divers actes juridiques, exemption de religieux, et soustraction à leur juridiction de divers ressortissants. Le plus pénible leur est peut-être une certaine reconnaissance de fait de la discrimination entre Latins et Orientaux qui se traduit dans le canon qui autorise les dissidents orientaux devenus catholiques à embrasser le rite latin, ou dans celui qui prohibe aux Latins de recevoir des dignités orientales, ou ne serait-ce que dans le maintien des patriarcats latins en Orient, qui semble avoir aujourd'hui moins de raison d'être que jamais.

En tout cela, même unis à Rome, les Orientaux ne sentent pas comme les Latins. Leur perspective est culturellement, religieusement, beaucoup plus proche de celle de leurs frères dissidents, malgré leurs convictions catholiques et plusieurs siècles d'Uniatisme. Comme le disait Mgr Medawar, auxiliaire de S. B. le Patriarche Maximos IV, en commentant le discours du Patriarche après le concile du Caire : « Ceux qui n'ont pas dans le sang la tradition décrite ci-dessus (celle de l'Orient grec), ceux qui ne sont pas unis par mille liens aux 250 millions d'orthodoxes, ne sentent pas comme nous la peine immense qu'une telle législation (celle du nouveau Code) cause aux Orientaux, ni le nouveau fossé profond qu'elle creuse entre eux et l'Église catholique ».

Cette différence de sensibilité dans la conception juridique de l'Orient pourrait être aussi illustrée par un autre aspect du nouveau Code oriental qui semble avoir été moins remarqué des Uniates parce qu'il ne touchait pas aussi directement la vie de leur Église : c'est la place faite au monachisme par le nouveau Droit. Sans même insister sur la notion de « *religiosus* », catégorie proprement latine qui ne s'est guère introduite que très récemment en Orient, il faut tout de même relever le fait absolument nouveau qui consiste à reléguer les moines dans un chapitre spécial qui n'est plus qu'une subdivision des « religieux ». C'est là une conception entièrement latine qui introduit dans le droit oriental une perspective qu'il ignorait. Dans tout l'Orient non-uni le monachisme est vraiment à la base de toute l'organisation ecclésiastique, et cela depuis des siècles. Témoin le fait que les évêques ne sont pris que parmi les moines, et que si le candidat à l'épiscopat n'est pas encore moine, on lui fait émettre sa profession avant de le consacrer. Témoin aussi le fait que toute la vie liturgique de l'Église byzantine est réglée par la législation monastique et par elle seule. Témoin enfin la spiritualité orientale elle-même, qui est entièrement et uniquement une spiritualité

monastique. Le monachisme a vraiment été en Orient la clef de voûte de toute l'organisation de l'Église. Lui enlever juridiquement cette place, c'est transformer de fond en comble l'édifice canonique de l'Orient pour lui substituer une conception latinisée, héritière des Ordres mendiants et des Croisades.

L'exemple que donne la codification canonique orientale sanctionnée par les récents Motu Proprio est donc caractéristique. Il illustre assez bien ce que veut faire comprendre le P. Kéramé quand il parle de sensibilité radicalement différente entre Latins et Grecs. Mais ce n'est qu'un exemple. Il en est d'autres. Ainsi, dans le domaine de la théologie: Lors de l'union de Florence, Grecs et Latins avaient chacuns leur théologie et c'est leur accord sur les dogmes fondamentaux, vus dans les perspectives de deux théologies différentes, qui manifestait la catholicité de l'Église. La légitimité de leurs propres traditions pour autant qu'elles concordaient avec la foi de l'Église, n'était nullement contestée par la partie occidentale.

Aujourd'hui, formé depuis des siècles dans les petits et grands séminaires tenus par les Latins, ou, tout au moins, sous leur influence, le clergé uni n'a plus de théologie orientale. Au mieux, dans des cas fort rares, il est attaché à quelque théologouménon de la tradition grecque, mais la structure de sa théologie est latine. Toute la charpente en est empruntée à l'Occident scolastique. Les Pères de l'Église grecque y reçoivent la place qui leur est concédée dans les manuels occidentaux. Comment s'en étonner d'ailleurs, puisque seule la scolastique latine et la Contre-Réforme ont su échafauder ces puissantes synthèses théologico-rationnelles qui aujourd'hui prennent leur appui à peu près entièrement sur l'œuvre de saint Thomas ?

Ce qui est vrai de la discipline et de la théologie, l'est aussi de la spiritualité. A un degré moindre peut-être, toutefois, car il lui est plus facile de sauvegarder son indépendance et on assiste actuellement un peu partout à une redécouverte des grands maîtres de l'ascèse et de la mystique byzantines.

Telle est donc la délicate situation de l'Orient grec uni à Rome. Malgré les assurances qui lui ont été données, malgré les efforts sans cesse renouvelés du Saint-Siège, il se sent distendu entre sa fidélité romaine et sa fidélité à sa tradition propre, à son essence même, à son âme.

Mal vus trop souvent encore des Latins qui n'aiment pas leur particularisme, les Uniates sont aussi mal vus de l'Orthodoxie qui leur reproche de renier leur propre âme. Comme le note le T. R. P Kéramé, « ils sont à ses yeux une injure vivante, un rappel des mal-

heurs nationaux, des défaites dont Rome concurrente a profité, un fléchissement parmi les siens » (p. 30).

Les Uniates n'ont pas résolu le problème Latinité-Orient. Psychologiquement ils l'ont même singulièrement envenimé. Malgré cela on peut penser avec l'Auteur que dans ces relations entre Orient et Occident, les Uniates ont vraiment pour l'Occident un rôle providentiel. Ils sont le rappel constant au milieu de la latinité de cette présence de la chrétienté grecque. Ils sont une fenêtre ouverte dans cette « muraille » que le schisme a « élevée entre les deux Églises d'Orient et d'Occident », comme disait le décret d'Union de Florence qui se réjouissait de la voir renversée. Nombre d'institutions occidentales consacrées à la réunion des chrétiens leur doivent beaucoup. Et ajoute l'Auteur : « Rien que cela ne suffit-il pas pour passer outre à tant de choses, et ne pas compliquer leur situation assez délicate aux catholiques orientaux, quitte à ce que eux-mêmes voient dans leur fait un des aspects continués du crucifiement rédempteur du Christ dans son Corps mystique » (p. 32).

III. Arabisme chrétien.

L'Auteur conclut son étude par quelques considérations sur la conjoncture nouvelle créée par la renaissance de l'Islam et le réveil des peuples arabes, qui ont leur contre-coup sur les chrétiens orientaux, sur les Uniates particulièrement. Il constate que le monde musulman est apparenté aux deux chrétientés, qu'il est né d'elles, qu'il s'est formé de leur propre substance qu'il a dévorée. L'expansion musulmane, d'autre part, a sémitisé ou resémitisé la chrétienté grecque du Proche-Orient qui a subsisté. Cette dernière, même arabe de langue, conserve encore une sensibilité romaine marquée par le « carolingisme » chez les catholiques, et par le romanisme oriental (byzantin) chez les Orthodoxes. Il est indiscutable que ces communautés chrétiennes du Proche-Orient ne peuvent vivre et survivre que par un contact permanent avec les Églises hors-frontière pour ne pas fondre dans l'Islam, comme ce fut le cas pour la chrétienté d'Afrique qui y sombra entièrement à cause de son isolement.

Pourtant elles doivent aussi composer avec l'Islam pour avoir droit à l'existence, et le problème se pose pour elle de façon particulièrement aiguë à l'époque présente, devant la renaissance des nationalismes musulmans. Nécessairement les chrétiens arabophones doivent se sentir frères de leurs compatriotes musulmans sur le plan politique, culturel, national.

Mais ils ne doivent pas pour autant perdre leur légitime fierté d'Églises apostoliques. Ils doivent prendre une conscience toujours plus vive de ce que représente leur passé, leur tradition.

Avec cela aussi, dit l'Auteur, ils doivent rester modestes. Uniates ils sont un trait d'union providentiel entre Grecs et Latins ; chrétiens arabophones, ils sont les témoins de la foi en terre d'Islam. « Pour un dialogue Islam-Chrétienté, l'effort de nos frères chrétiens des pays non-arabes doit tendre non à nous remplacer, mais à nous compléter. Il doit vouloir non nous négliger, nous écarter, nous affaiblir, passer outre à notre présence, à nos intérêts et comme paraître regretter notre existence, mais nous fortifier de toute manière possible. Il doit chercher non à nous disjoindre, mais à nous unir les uns aux autres, à nous enraciner dans l'incarnation providentielle de notre tradition, tout en l'aidant à rester ouverte, comme nos Pères « Porte-Dieu » nous l'ont en effet transmise » (p. 40-41).

Telles sont les conclusions essentielles de la petite brochure de l'Archimandrite Kéramé, de contenu si dense et si suggestif, même quand on n'acquiesce pas entièrement à son point de vue. Ses pages trop brèves, qui touchent à cent problèmes sont, ici ou là, un peu simplificatrices. (Cfr par exemple p. 17 où l'Auteur ne paraît pas tenir compte des développements pris au siècle dernier par la théologie russe dans la défense du point de vue orthodoxe, en réponse aux thèses occidentales. D'autre part l'« arianisme » de la théologie musulmane qui en ferait une sorte d'hérésie chrétienne, est tout de même assez problématique, malgré les influences nestoriennes possibles sur les origines de l'Islam, p. 33. Peut-on croire enfin que c'est une primauté européenne incontestée de Constantinople qui a permis la carrière de Bessarion en Occident, p. 37 ?)

Mais encore une fois elles posent en termes vrais un problème réel. Malgré un effort incontestable de rapprochement avec l'Orient, notre perspective historique, notre sensibilité demeure très différente d'une extrémité à l'autre de la Méditerranée, même entre catholiques. Inutile dès lors de dire à quel point les perspectives des Orientaux non catholiques sont encore plus éloignées des nôtres. Si la maison est encore difficilement habitable pour les Orientaux unis, qui s'y trouvent si peu chez eux, elle est encore loin d'être prête pour accueillir les dissidents ! Certes les Uniates ont un rôle providentiel dans l'Église romaine. Il est heureux qu'ils en prennent davantage conscience eux-mêmes, non pour afficher un particularisme étroit, mais pour faire découvrir aux Latins les dimensions réelles de l'héritage catholique intégral. D. E. L.

3. Quelques incidences du Synode Grec-Catholique tenu au Caire du 6 au 11 février 1958.

Nous donnons ci-après le texte d'une importante conférence que S. Exc. Mgr Pierre Medawar, archevêque titulaire de Péluse et auxiliaire de Sa Béatitude Mgr Maximos IV Saigh, patriarche grec-catholique, a faite à une réunion du groupe de l'Amitié sacerdotale du Caire le 14 février dernier. Cette conférence révèle en effet, mieux que n'importe quelle chronique, la situation dans laquelle se trouve en ce moment l'Église melkite.

1. — Nos réunions synodales.

Il est bon de rappeler tout d'abord que les Patriarches ont toujours tenu de temps en temps des synodes de leurs évêques, soit pour les élections épiscopales, soit pour traiter de questions d'ordre général touchant au bien des âmes et aux intérêts de l'Église. Depuis l'avènement de notre Patriarche actuel en 1947, ces réunions synodales se tiennent régulièrement chaque année, durant l'été, à Ain-Traz, où les évêques, pendant une semaine, participent aux exercices d'une retraite spirituelle et étudient aussi les questions à l'ordre du jour concernant des matières liturgiques, administratives, canoniques, pastorales, souvent avec les supérieurs généraux de nos trois Ordres basiliens et de notre Société Missionnaire Pauliste. A la suite de chacune de ces réunions synodales, un communiqué est fait à la presse communautaire ou encore des mandements patriarcaux sont publiés, en exécution des décisions prises.

2. — Pourquoi ce Synode « hors série » tenu au Caire ?

Puisque nous avons tenu un synode à Ain-Traz au mois d'août passé et que nous allons y tenir un autre au mois d'août prochain, pourquoi ce synode pour ainsi dire « hors série » convoqué pour le mois de février au Caire ?

A cette question, voici la réponse qu'a faite S. B. le Patriarche dans son discours de clôture prononcé à la cathédrale le 9 février :

« ...Nous avons voulu que notre Synode, cette fois, ait lieu non pas comme d'habitude à Ain-Traz, mais en cette capitale de l'Égypte. Plusieurs raisons nous ont poussé à prendre cette décision : D'abord le désir de manifester que notre Église n'est pas liée à un pays déterminé. Œcumé-

nique dans ses origines et sa formation, elle est en ce pays d'Égypte dans sa patrie, non moins que dans les autres contrées arabes, comme du reste elle est chez elle partout dans le monde où se bâtissent tous les jours des églises de rite byzantin. Puis il nous plaisait d'honorer selon nos moyens et d'exalter l'Égypte, centre d'attraction des peuples arabes et orientaux ; de manifester aussi notre loyalisme envers cette patrie, de publier notre confiance en l'esprit de justice de ses gouvernants et en leur bienveillante sollicitude pour tous les citoyens du pays. Enfin nous voulions apporter un réconfort à nos enfants d'Égypte pour les affermir dans la paix et la confiance. Nous avons un profond espoir que ce pays restera toujours une terre de justice et de paix et que tous ses enfants, quelle que soit leur religion, y jouiront d'une égalité complète, qu'ils soient grands ou petits, musulmans ou chrétiens, pour l'épanouissement de leurs dons naturels. Nos Vénérables Frères venus de Syrie, du Liban, de Jordanie, de Palestine sont heureux de se joindre à leurs collègues d'Égypte et à nous-même dans l'expression des sentiments que nous venons de manifester ».

3. — Campagne défaitiste.

Dès que la nouvelle de cette convocation du Synode fut connue au Caire, une campagne sournoise fut menée pour le faire manquer. On a commencé par répandre le bruit que le Saint-Siège Romain y était opposé ; et comme on ne voyait aucun signe défavorable venant de Rome, on s'est mis à dire que les Évêques convoqués ne voulaient pas répondre à l'appel du Patriarche. Or, ils sont venus quatorze au Caire. Seuls se sont excusés pour cause de maladie sérieuse le Vicaire Patriarcal de Damas, l'Évêque de Tripoli et l'Évêque démissionnaire de Panéas. Déçus de ce côté-là aussi, les auteurs de la campagne défaitiste se sont mis à dire que le Gouvernement Égyptien refuserait le visa d'entrée à certains évêques, notamment à S. E. Mgr Georges Hakim, de Galilée. Or, officiellement interrogé par le Patriarcat, le Ministère de l'Intérieur a répondu qu'il n'avait aucune objection à la venue de Mgr Hakim...

4. — Quel est l'objet du Synode ?

C'est encore dans le discours du Patriarche que je trouve la réponse à cette question :

« Le Saint-Siège apostolique de Rome a publié en 1917 un Code de Droit Canonique applicable aux fidèles de l'Église Latine. Mais sa sollicitude s'est étendue aux Catholiques Orientaux des divers rites, tels qu'on les trouve dans l'Orient Arabe, en Europe Orientale, ou encore en d'autres parties du monde où ils forment de nombreuses colonies. Une codification du Droit Oriental a donc été décidée et commencée. Plusieurs sections de ce travail ont déjà été publiées. Celle concernant le sacrement de mariage a été promulguée en 1949 ; ce qui concerne la procédure des tribunaux ecclésiastiques a paru en 1950 ; les canons relatifs aux religieux et les

règles concernant l'administration des biens de l'Église ont été publiées en 1952. Quant aux chapitres traitant « des Personnes », c'est-à-dire ceux contenant les dispositions qui règlent ce qui touche aux communautés, aux rites, aux autorités ecclésiastiques, à leur pouvoir selon leur rang hiérarchique, ils ont paru au cours de l'été dernier. Il reste encore à publier certaines sections importantes, celles par exemple concernant l'organisation du culte divin, les sacrements, les lieux sacrés, ou encore ce qui a trait aux infractions et à leurs sanctions.

» Les textes parus contiennent des normes générales auxquelles les chrétiens orientaux sont tenus de se conformer. Quelques-unes de leurs dispositions cependant prévoient des cas où il y a lieu d'appliquer un « droit particulier » en vigueur dans chaque rite. A la suite de la publication des diverses sections de cette codification canonique, nous en avons fait synodalement l'examen en vue de déterminer le droit particulier de notre Église, et d'en faciliter ainsi la connaissance et l'application. C'est notamment ce qui est arrivé en ce qui concerne la législation du mariage et la procédure ecclésiastique. Le Synode de notre Église réuni à Ain-Traz en notre résidence d'été a déterminé alors avec clarté les règles de notre droit particulier telles qu'elles demeurent en vigueur dans la nouvelle codification, et nous en avons fait, en 1951 et en 1952 l'objet de deux mandements patriarcaux.

» Lorsque, vers la fin d'août dernier, notre Synode annuel s'est tenu à Ain-Traz, nous n'avions pas encore pris connaissance de la codification relative aux « Personnes ». Elle venait d'être publiée le 15 du même mois. Étant donné que cette législation doit entrer en vigueur le 25 mars de l'année courante, et qu'elle contient des dispositions prévoyant l'application de notre droit particulier, nous avons confié à quelques-uns de nos juristes le soin d'étudier les canons en question, de nous en faire un rapport et de nous communiquer leur avis. Par ailleurs, nous nous sommes appliqué nous aussi à étudier les lois ainsi portées, particulièrement celles qui concernent les autorités spirituelles ayant pouvoir dans l'Église catholique. Pouvoir qui s'exerce soit d'une manière collégiale, comme par exemple dans les conciles œcuméniques ou particuliers, soit d'une manière personnelle comme par le pape, les patriarches et les évêques. En suite de quoi nous avons convoqué nos Vénérables Frères les Évêques à se réunir autour de nous ».

5. — Droit particulier. Nouveautés.

Pour vous donner une idée du travail concernant le droit particulier à déterminer par le Synode, notons : 1° une liste de 45 cas où les canons du *Motu proprio « Cleri Sanctitati »* renvoient à ce droit particulier, et 2° un exposé de huit importantes nouveautés introduites dans notre Droit Canonique par le dit *Motu proprio*. Ne vous effrayez pas, je ne vais pas vous les lire, je vous les montre seulement de loin. Comme exemples des matières visées par les dits canons citons celles qui ont trait aux titres honorifiques, au célibat ecclésiastique, à l'obligation de l'office divin, au costume des clercs, au vote par correspondance ou par procureur, au pouvoir du Pa-

triarche sur ses fidèles demeurant en dehors du patriarcat, à certains de ses privilèges, à l'élection des évêques, à la célébration des messes *pro populo*, aux retours à l'unité catholique, aux préséances, au synode permanent...

6. — TRAVAUX DU SYNODE.

Vous comprenez qu'il est matériellement impossible de traiter en un seul synode de quelques jours de questions aussi nombreuses et aussi importantes ; questions qui ont été à Rome plus de dix-huit ans à l'étude ! Aussi, les Pères se sont-ils vus obligés de concentrer leur attention sur quelques points seulement que voici.

I. — Les obligations imposées au clergé et qui doivent bientôt entrer en vigueur (25 mars). Ces questions revêtent un caractère d'urgence qui exige des pasteurs qu'ils les examinent sans retard. Les décisions prises seront communiquées et expliquées aux prêtres en temps opportun.

II. — Le retour des Chrétiens acatholiques à l'unité catholique. — Depuis l'Encyclique « *Orientalium Dignitas* » de Léon XIII publiée en 1894, une règle toute naturelle a été adoptée dans le droit Canonique, savoir qu'en rentrant dans l'Église Catholique ces Chrétiens devaient garder leur rite. Cela est juste et raisonnable. Cependant ce n'est un mystère pour personne que cette règle a été systématiquement et même violemment combattue par les partisans de la latinisation, qui pensent qu'on n'est vraiment catholique que si l'on appartient au rite latin. Mais malgré toutes les encoches faites à la dite règle et les infractions innombrables commises contre elle, elle est restée inscrite dans la législation de l'Église et elle nous servait d'appui pour nous défendre contre les empiètements. Or cette règle si juste, si raisonnable, si naturelle, la nouvelle codification l'a abrogée en édictant que l'acatholique oriental rentrant dans l'Église catholique peut choisir le rite qu'il veut (ou plutôt que l'on veut pour lui).

Ce qui rend la mesure plus vexatoire, c'est qu'elle implique une ségrégation vraiment inadmissible entre rites catholiques. En effet, cette mesure ne s'applique qu'aux dépens des rites orientaux et qu'en faveur du rite latin : Le Paragr. 1 du canon 11, qui accorde la liberté du choix du rite, ne vise que « les baptisés acatholiques de rite oriental » qui veulent être admis dans l'Église Catholique. On peut donc en tirer comme conséquence que les protestants, n'étant pas de rite oriental, n'ont pas le choix du rite à adopter :

en devenant catholiques, ils devront se faire latins. — Pourquoi cette inégalité criante, cette partialité intolérable ?

La disposition du Paragr. 1 du canon 11 est un coup de massue porté contre le développement et même contre le maintien d'une Église orientale dans la Catholicité. La question est trop importante et trop délicate pour que je puisse la traiter maintenant en quelques phrases. Il me suffit de vous dire que, recevant nos réclamations, Rome nous a expliqué que la nonvelle règle a été adoptée à la demande des évêques d'Amérique, et nous a fait entendre qu'elle ne doit pas être appliquée en Orient, lequel devra rester régi par la règle de l'*Orientalium Dignitas*. Reste qu'en Amérique aussi les droits de l'Église Orientale doivent être ceux accordés à l'Église latine en Orient. Aucune discrimination entre rites n'est tolérable.

III. — Le troisième point qui a retenu l'attention des Pères du Synode, c'est la place que l'Orient doit occuper dans l'Église Catholique et celle que lui fait la nouvelle codification. — Permettez-moi de m'étendre un peu sur ce point, parce que plusieurs l'ont mal compris ou l'ont dénaturé.

Il y a aujourd'hui dans le monde plus de 460 millions de catholiques dont une dizaine de millions seulement de rite oriental. D'autre part on compte plus de 250 millions d'orthodoxes de rite oriental, en immense majorité byzantins. Parmi les autres il y aurait 10 à 12 millions de coptes et d'éthiopiens, 3 à 4 millions d'arméniens, 1 million au plus de syriens jacobites et nestoriens. Tous ces chrétiens sont destinés à s'unir, à faire une seule Église, selon le désir de Notre-Seigneur Jésus-Christ, à l'heure prévue par sa Providence. A côté du moyen surnaturel de la prière, du moyen intellectuel de l'étude, notre devoir est de préparer psychologiquement la voie à cette réunion, de déblayer le chemin en le débarrassant des obstacles de toutes sortes qui l'encombrent ou l'obstruent. Ces obstacles sont notamment les préjugés, les incompréhensions, les malentendus réciproques. Le meilleur moyen de prouver les bonnes dispositions et la pureté d'intention de l'Église catholique c'est de montrer aux Chrétiens comment Rome entend organiser l'Église réunie, quelle place elle entend faire à l'Orient.

Cette place n'est pas à créer, elle est établie par une tradition plus que millénaire, par des décisions de conciles œcuméniques, par des accords bi-latéraux conclus entre les deux portions de la Chrétienté, par les promesses solennelles des Souverains Pontifes, par les promesses écrites à nous faites à l'occasion des travaux de codification du Droit Oriental commencés en 1929-1930, et par les déclarations

officielles que le Cardinal Président de la Commission de Codification a répétées à notre Patriarche en 1939, lui assurant que lorsque les Orthodoxes verront le nouveau Code ils n'hésiteront pas à s'écrier : « C'est notre loi, c'est la voix de nos Pères ! » Cette place de l'Orient dans l'Église Catholique est des plus honorables, puisqu'elle considère les patriarches apostoliques de l'Orient comme chargés, avec le Pape de Rome et après lui, — sa très spéciale autorité personnelle n'étant nullement contestée, — puisqu'elle les tient soucieux du gouvernement de l'Église et leur reconnaît le premier rang immédiatement après le Souverain Pontife, sans intermédiaire. Cette reconnaissance du premier rang dans les préséances n'est pas un but en soi, ce n'est que la conséquence de la place que les patriarches d'Orient occupent dans la hiérarchie de l'Église Universelle.

Or, au lieu de montrer au monde orthodoxe cette place à laquelle il a droit dans l'Église Une, le nouveau Droit Canon promulgué par le *Motu proprio « Cleri Sanctitati »* lui présente des patriarches diminués, à qui on veut bien reconnaître quelques privilèges d'ordre simplement historique, mais dont les plus importants sont soumis à des autorisations préalables ou à des confirmations postérieures. Avec une pareille conception de l'institution des patriarches, il était naturel de leur assigner dans l'ordre des préséances une place très éloignée du Pape. Ces vénérables représentants du christianisme authentique apostolique, ces chefs de baptisés qui les premiers portèrent le nom « chrétien » et dans Antioche avec saint Ignace prononcèrent les premiers le mot « catholique », ces successeurs des Pères de l'Église et des Confesseurs de la foi, ces descendants des martyrs qui ont subi et continuent jusqu'ici à subir toutes sortes de persécutions et d'avanies pour le nom du Christ et pour sa Croix, ces chefs des Églises-Mères qui ont répandu les lumières du christianisme dans le monde entier longtemps avant la création du cardinalat princier, ces emblèmes vivants de l'unité catholique de la foi et de la morale dans la diversité nécessaire des coutumes, disciplines ou rites, ces représentants de la résistance chrétienne et du maintien de la présence chrétienne en terre d'Islam, quelle est la place que leur réserve le nouveau Droit Canon dans la hiérarchie de l'Église ? Et bien ! sans tenir compte de tout cet héritage de sainteté et d'honneur, ni de tout ce qu'ils représentent dans le passé et de toute l'espérance qu'ils constituent pour l'avenir, le nouveau Droit Canonique relègue leur rang non seulement après les 72 cardinaux romains, mais après la centaine de légats

apostoliques seraient-ils seulement prêtres, et même quelquefois après les simples évêques de rite latin ! Et pourquoi ? tout simplement parce qu'ils sont unis à Rome ! En effet, les Églises séparées jouissent de tous les honneurs qui leur sont dus et qui sont nécessaires pour leur maintien et pour la défense des intérêts de leurs fidèles dans cet Orient devenu musulman, tandis que les patriarches catholiques subissent de plus en plus une « *capitis diminutio* » minimisant toujours davantage leur rôle dans l'Église et dans la Communauté. Et l'on pense ainsi faire œuvre d'union des Chrétiens !

Ah ! ce souci de l'union des chrétiens ! et comme on le sent différemment ! Permettez-moi de vous rapporter un mot que m'a dit une fois notre vénérable Patriarche : « Tous les ans, m'a-t-il dit, quand je sens approcher la Semaine dite de l'Union (19-25 janvier), j'éprouve en moi-même un sentiment de honte en constatant que notre incompréhension nous fait réciter des prières vocales et entendre de beaux discours en faveur de l'union des Églises, alors que pratiquement nous posons des actes de nature à creuser des fossés de plus en plus profonds entre elles ! »

Ceux qui n'ont pas dans le sang la tradition décrite ci-dessus, ceux qui ne sont pas unis par mille liens aux 250 millions d'orthodoxes, ne sentent pas comme nous la peine immense qu'une telle législation cause aux Orientaux, ni le nouveau fossé profond qu'elle creuse entre eux et l'Église Catholique. Mais nous, les Grecs-Melkites Catholiques, nous ne pouvons pas être insensibles à ce mal, nous ne pouvons pas ne pas réagir. Cette réaction, nous l'avons manifestée dans notre Synode. Encore une fois je cite le discours de S. B. le Patriarche à la liturgie du 9 février :

« C'est avec beaucoup de soin que nous avons étudié ce sujet, non à cause de notre personne, humble et éphémère, ni en considération de notre communauté, au nombre restreint, mais à raison de l'intérêt général et perpétuel de la Sainte Église Catholique et Apostolique. Cette Église du Christ doit en fait et non seulement en théorie comprendre visiblement tous les chrétiens sans discrimination aucune, et dont près de 250 millions sont de tradition apostolique orientale. Intérêt supérieur de l'Unité chrétienne, intérêt détaché de toute recherche terrestre et temporelle, intérêt passionnant, de nature à soulever l'enthousiasme de tout cœur chrétien ! Or ce souci supérieur du rassemblement chrétien exige que nous affirmions la place éminente que doivent occuper dans l'Église Une les patriarches apostoliques de l'Orient, place qui leur est due de droit.

» Cette étude, nous nous y sommes livrés avec cet esprit de foi, d'amour et de respect qui doit présider à tout examen des affaires ecclésiastiques, nous nous y sommes livrés avec toute la confiance que nous avons en Sa Sainteté le Père de tous les chrétiens, le Souverain Pontife Pie XII, Pape de Rome, dont nous confessons de plein cœur la primauté et la juridiction

universelles. Ainsi donc, nous sommes d'une part chrétiens orientaux fermement attachés à nos traditions, à nos coutumes, à l'esprit de notre Église Orientale qui a été la première à répandre le christianisme dans le monde ; et d'autre part nous sommes catholiques fermement unis au Siège du Pontife Romain, confiants de la manière la plus absolue en ses promesses et en celles de ses prédécesseurs ; promesses tant de fois prodiguées surtout depuis le concile de Florence jusqu'à nos jours. Et il ne peut être concevable que le fait de notre union soit pour nous une cause de diminution. Nous avons foi que la Providence Divine, qui, selon Saint Paul, manifeste sa puissance en employant des moyens faibles pour accomplir des œuvres grandioses, a imparti à notre Église la mission d'être la liaision naturelle entre l'Orient Chrétien et l'Occident Chrétien. Malgré notre faiblesse, nous voulons être fidèles à cette mission évidente et essentielle, travailler avec sincérité à l'accomplir. Et quand nous nous apercevons de quoi que ce soit qui ne s'accorde pas avec le but de cette vocation, il ne nous est pas permis de garder le silence : nos responsabilités exigent que nous attirions l'attention sur les amendements nécessaires ».

Effectivement, nous avons soumis une lettre synodale à S. S. le Pape, que nous lui avons fait parvenir par un messager spécial, S. E. Mgr Hakim, de Galilée, parti exprès à Rome à cet effet. Et tout ce que nous pouvons dire aujourd'hui c'est que le Pape est vraiment le Père Commun, qu'on obtient justice quand on s'adresse à lui, et que l'accueil réservé à nos demandes a été non seulement sympathique et encourageant, mais que nos réclamations sont examinées sous d'heureux auspices. Attendons donc l'issue avec confiance.

A ce propos, il est bon de signaler la significative unanimité de tous les Pères du Synode. Durant tous les travaux, il y a eu entre eux une union parfaite des esprits et des cœurs, un accord complet sur tous les points étudiés.

7. — Campagne de calomnie.

Mais pendant que nous vivions ce drame intime, et notamment durant les sessions du Synode, que se passait-il autour de nous ? J'ai honte et je regrette de devoir le dire : Des prêtres catholiques dont le devoir est de s'entr'aider ou bien dont la mission est de travailler ici « *in auxilio orientalium* », allaient dans les maisons des Grecs-Catholiques et leur disaient que leur hiérarchie était en train de devenir schismatique ! Ils leur disaient que les Évêques grecs-melkites transportent sur le terrain ecclésiastique l'esprit d'indépendance anti-occidentale des États Arabes musulmans. Ils n'ont pas eu honte de demander à des religieuses de faire prier leurs pensionnaires pour que les Grecs-Catholiques ne se séparent pas de Rome ! Et dans toute occasion, ils ont partout fait croire que,

agissant par orgueil — la *superbia graecorum* — et commandés par la « petitesse d'esprit » de leur Patriarche, les membres de la hiérarchie grecque-catholique, au lieu de s'occuper de la pénible situation actuelle des Chrétiens en Orient, ne s'agitent que pour une misérable question de préséance, pour faire passer leur petit patriarche avant les représentants du Pape !

Que de plaintes amères, que de critiques injustes n'avons-nous pas reçues à ce sujet. On leur a dit que c'est par orgueil et petitesse d'esprit que leur Patriarche n'a pas assisté aux funérailles du Patriarche Copte Catholique [1] ; que c'est par orgueil et petitesse d'esprit que le clergé grec-catholique n'a pas participé aux prières communes de la Semaine de l'Unité [2] ; on a poussé la bêtise jusqu'à leur dire

1. Apprenant le décès subit de son collègue Marc II, notre Patriarche s'est immédiatement rendu à la maison mortuaire avec un de ses évêques et son secrétaire. Le lendemain, trois autres évêques melkites y sont allés avec deux prêtres pour prier et présenter leurs condoléances. Le jour des funérailles, recevant le T. R. Père Vicaire du Patriarcat Copte pour régler le protocole, notre Patriarche a demandé à se placer au milieu des évêques coptes officiants (cela se pratique couramment en Orient entre Communautés Catholiques). De cette manière, il rendrait un honneur plus grand à son collègue défunt, il sauvegarderait sa propre dignité, et il laisserait à l'Internonce Apostolique l'honneur d'être seul le premier parmi le nombreux clergé présent. Je ne sais pourquoi, cette proposition, qui évitait tonte discussion de préséance, n'a pas été admise par le Patriarcat Copte Catholique : il a fait savoir qu'il placerait dans le sanctuaire deux fauteuils à côté l'un de l'autre, et que celui qui arriverait le premier, du Patriarche ou de l'Internonce, occuperait le premier siège. Voyant que la question allait tourner à une ridicule course de rapidité, notre Patriarche a préféré venir à l'église *avant* les funérailles, accompagné de deux évêques et deux prêtres, y célébrer à voix basse le petit office des morts, présenter ses condoléances, et se retirer avant le commencement de la cérémonie officielle et l'arrivée de l'Internonce. Ensuite, six évêques melkites — parmi ceux qui étaient venus au Caire pour le Synode — ont assisté aux obsèques. On voit par ces détails que le Patriarche grec-catholique n'a pas agi par orgueil ni par petitesse d'esprit !

2. La Semaine de Prière pour l'Unité des Chrétiens (Janvier) tombait pendant que nous étions en pleine préparation de notre Synode. Dans les trois sièges de notre Patriarcat ainsi que dans plusieurs de nos Éparchies, on a l'habitude d'organiser des réunions de prières ou de conférences, soit dans nos églises seules, soit dans les églises des autres rites, d'accord avec leurs Ordinaires. Cette année, notre participation à une manifestation inter-rituelle de ce genre à Héliopolis n'était pas *psychologiquement* possible étant donné notamment le ricanement de ceux qui nous disent : « Oui, vous priez pour l'union des Églises, et vous commettez des actes positifs contraires à l'union ! » Étant donné cet état d'esprit, nous avons préféré, cette année et au Caire, nous contenter d'inviter nos fidèles à la prière, sans participer officiellement à des manifestations collectives.

que toujours par orgueil et petitesse d'esprit, leur Patriarche, invité à célébrer une liturgie pontificale à St-Pierre de Rome en présence du Pape durant l'Année Sainte 1950, a exigé d'avoir plusieurs évêques autour de lui ! [1]

Ce n'est pas par ouï-dire que je vous rapporte ces choses : je les ai moi-même personnellement entendues plusieurs fois au cours de la visite pastorale que je suis en train de faire à nos familles d'Héliopolis, comme S. E. Mgr Élie Zoghby les a plusieurs fois entendues au cours de la visite pastorale qu'il fait actuellement à nos familles de Zamalek et de Garden City. Que d'explications pénibles nous avons dû donner à nos enfants inquiétés et excités !

Et ainsi, pendant que, blessés et le cœur saignant, nous travaillions pour la gloire de l'Église catholique, pour l'autorité du Pape et son rayonnement universel, pour le bien de l'union chrétienne et la protection des intérêts des Orientaux, on excitait nos fidèles contre nous, nous représentant à leurs yeux comme des orgueilleux et des fauteurs de schisme !

Que Dieu leur pardonne !

Cependant, il est bon que tout le monde sache que ce n'est pas seulement pour la petite Communauté Grecque-Melkite Catholique que nous avons travaillé, mais bien pour toute Communauté Orientale, et finalement pour l'Église Universelle. Notre mentalité et notre sentiment nous établissent dans la conviction que nous ne sommes pas un groupe particulier mais qu'il n'y a qu'une Église Universelle dont nous sommes dès ses origines et que nous devons travailler pour elle.

1. La presse catholique, romaine et étrangère, a été unanime à publier que la liturgie pontificale byzantine célébrée à Saint-Pierre de Rome sous la présidence de S. S. le Pape Pie XII en novembre 1950 était la manifestation la plus significative de l'Année Sainte. Le Saint-Siège avait invité notre Patriarche Maximos IV à venir célébrer la dite liturgie. Il y avait alors à Rome deux évêques hellènes, deux évêques italo-albanais, deux évêques ukrainiens, un évêque russe et sept évêques grecs-melkites. Tous, plus ou moins invités, ont voulu concélébrer avec Sa Béatitude. La veille de la solennité, le maître des cérémonies de Sa Sainteté a assisté à la « répétition » que faisaient les concélébrants. Il a fait observer que le grand nombre des communiants pouvait trop allonger la messe et a suggéré que la liturgie soit célébrée par le Patriarche et deux ou quatre évêques seulement. Aussitôt les évêques lui ont répondu : « Nous avons fait quelques milliers de kilomètres de voyage pour concélébrer à cette messe, et vous venez maintenant nous dire d'y renoncer !» Le maître des cérémonies n'a plus rien dit, et le lendemain tous les évêques ont consacré et communié à cette mémorable liturgie.

Dans tout cela, où est le « petit esprit » de notre Patriarche ?

8. — Leçons à tirer.

De l'exposé que je viens de faire, on peut tirer diverses leçons, suivant le point de vue auquel on veut se placer.

Pour nous, prêtres fraternellement unis dans ce Groupe d'Amitié Sacerdotale, nous avons à en tirer une leçon de charité, qui est en même temps une leçon de justice et de prudence.

Voyant dans la peine quelques-uns de nos confrères en train de se débattre dans des difficultés où ils ont été placés malgré eux, ne nous hâtons pas de les juger et de les condamner, pas même intérieurement dans notre esprit, à plus forte raison extérieurement aux yeux du public chrétien et surtout aux yeux des propres fidèles confiés aux dits prêtres. Et que dire si les prêtres ainsi attaqués sont des princes de l'Église, ayant reçu la plénitude du sacerdoce et sont établis par le Saint-Esprit pour paître les ouailles du Christ !

Ayons confiance en notre Saint-Père le Pape, recourons filialement à lui, comme nous l'avons fait dans le Synode ; mais, de grâce, ne soyons pas plus catholiques que lui. Si nous l'aimons, imitons son exemple : il a paternellement reçu nos réclamations, promettant de les étudier avec bienveillance. Bien que renseigné avec précision sur l'objet des dites réclamations, il ne s'est pas hâté de juger et de condamner, il n'a pas dit que nous avions l'esprit schismatique ... Et les hautes personnalités romaines continuellement en contact avec Sa Sainteté nous ont non seulement encouragés mais nous ont demandé de poursuivre nos études pour les aider à trouver les meilleures solutions aux problèmes envisagés. Donc, encore une fois : charité, justice, prudence [1].

4. La Conférence de Lambeth 1958 et les projets d'union à Ceylan et en Inde du Nord-Pakistan.

Deux nouveaux projets d'union, analogues à celui qui a abouti en 1947 à la formation de l'Église de l'Inde du Sud, vont être discutés en août prochain, à la Conférence de Lambeth. Il s'agit du projet

1. Plusieurs lecteurs du n° de juin 1958 de la revue *Études* ont été étonnés de lire dans la chronique « La Vie religieuse » (p. 391 sv.) des remarques situant ce document dans une perspective qui ne reflète plus la position des anciens conciles œcuméniques concernant l'institution patriarcale dans l'Église, institution qui, appliquée à l'Orient, y est déclarée trop archaïque.

d'union de Ceylan, d'une part, et de celui de l'Inde du Nord et du Pakistan, de l'autre. Tous deux sont d'ailleurs présentés par l'Église Anglicane aux Indes (C. I. P. C. B.), qui est elle-même une des Églises impliquées dans les négociations. Nous voudrions dans cette note les caractériser brièvement pour les lecteurs d'*Irénikon*. Celui de Ceylan avait été, dans une rédaction antérieure, favorablement accueilli par la Conférence de Lambeth de 1948 [1], l'autre projet avait été moins chaudement approuvé [2]. Il semble en effet de nature à légitimer d'assez fortes réserves ; c'est la situation locale qui explique ces divergences.

A Ceylan le nombre total des non-catholiques qui désirent fusionner est faible, ne dépassant pas 80.000 [3]. Or, de ce nombre, les deux-tiers sont anglicans, moins du quart méthodistes, un quinzième baptistes, un quinzième provient de l'Inde du Sud, et à ceci s'ajoute une poussière de presbytériens. En Inde du Nord, l'ensemble arrive à 1.300.000, mais les anglicans ne sont qu'un cinquième, tandis que les méthodistes de l'Église Épiscopale de l'Asie du Sud atteignent 500.000 soit 40 %, et les presbytériens et congrétationalistes, unis depuis 1924 en une Église Unie de l'Inde du Nord, 400.000 soit 35 %. Il y a en outre un petit groupe de méthodistes non épiscopaux et il faut tenir compte, non seulement de baptistes, mais également de véritables sectes : *Church of the Brethren* et *Disciples of Christ*. On notera l'absence des luthériens qui demeurent réticents.

Nous exposerons dans une première partie, sans trop nous attarder, ce qui, dans les deux projets, concerne la Foi, les Sacrements et le Ministère. On s'est inspiré en gros de l'Église de l'Inde du Sud, tout en introduisant des variantes. Dans la seconde partie nous examinerons de plus près, pour les deux mêmes projets, les méthodes nouvelles imaginées en vue d'unifier dès le début les divers ministères. On a en effet voulu rompre délibérément avec les principes appliqués en Inde du Sud et, comme nous le verrons, supprimer certaines difficultés, mais on a soulevé des problèmes inédits.

1. Résolution 62 et rapport de la commission sur l'Unité de l'Église. *Lambeth Conference* 1948, pp. 41 et 55-59.

2. La Conférence de 1948 demandait à ce sujet que l'on s'inspirât des leçons de l'Inde du Sud et des propositions de Ceylan : Résolution 63, *op. cit.*, p. 42. Elle soulignait l'aspect positif de textes qui ont été plutôt en se détériorant pour la partie Foi-Sacrements, et marquait son embarras devant le service d'unification qui s'est depuis amélioré. Cfr note 2, p. 250.

3. On compte 800.000 catholiques.

I. Foi. Sacrements. Ministère.

Une première remarque générale doit être faite ici. On se souvient que sur six points de la Constitution de l'Inde du Sud les anglicans avaient demandé des amendements [1]. Ces points ont tous été repris dans l'Inde du Nord. A Ceylan, au contraire, plusieurs de ces textes incriminés ont disparu, à savoir : la note accordant une certaine liberté d'interprétation en ce qui concerne les symboles des Apôtres et de Nicée, certaines ambiguïtés dans la déclaration sur les Sacrements, — en particulier sur l'origine du ministère, — le caractère facultatif de la confirmation épiscopale, et enfin, semble-t-il, les atteintes à la responsabilité des évêques en matière doctrinale.

Pour la Foi, on notera dans le cas de Ceylan, un retour à des formulaires plus spécifiquement anglicans, — en substance ceux de l'Inde du Sud dans la première rédaction de 1929. Pour les sacrements, les textes de Ceylan sont plus conformes à la tradition. La théologie baptismale de l'Inde du Nord reste vague, celle de Ceylan mentionne entre autres la nouvelle naissance au baptême. Cependant, en raison de la présence des baptistes, les deux plans laissent toute latitude en ce qui concerne le pédobaptisme et le « baptême des croyants » (adultes) [2].

Le projet de Ceylan est le premier projet où la confirmation soit uniquement épiscopale et de règle pour tous. Pour les adultes elle constitue avec le baptême une liturgie d'initiation d'un seul tenant, qui se termine par la Communion. Le futur service eucharistique de Ceylan inclut « l'annonce et le *pleading* devant le Père, du sacrifice du Christ offert une fois pour toutes ».

Sur le ministère en général, les projets reprennent en substance les formules de l'Inde du Sud. Ceylan parle du sacerdoce royal (*royal priesthood, priestly ministry*) dont nul ne peut revendiquer la possession exclusive et qui est en même temps ministère de ceux qui sont ordonnés. Le Christ a en effet donné à ses Apôtres une charge (*commission*) qu'il perpétue dans l'Église et que l'on qualifie

1. Une commission de théologiens désignée en juin 1946 par l'archevêque de Cantorbéry et dont les conclusions furent citées par Lambeth 1948. Cfr *op. cit.*, p. 44 et la réponse faite par la CSI dans Bell, *Documents, Fourth Series*, 1948, pp. 183-189.

2. L'aspersion est une des trois manières d'administrer le baptême. Telle qu'elle est décrite (depuis 1955 à Ceylan) elle rendrait ainsi conféré le baptême invalide du point de vue catholique.

de « *ministerial priesthood* ». La différence entre laïcat et ministère n'est pas de nature, mais de fonction : fonctions de la communauté d'une part, du ministère épiscopal, presbytéral, diaconal de l'autre. L'autre projet souligne, davantage dans un sens réformé, que le ministère est une fonction de toute l'Église. Ceylan définit l'épiscopat historique comme ayant « une continuité historique avec celui de l'Église indivise », au lieu d'une « continuité historique avec l'Église primitive (*early*) ». Pour les ordinations enfin, à la différence de l'Inde du Nord, Ceylan n'admet pas la participation de presbytres aux consécrations épiscopales et reproduit intégralement l'ordinal anglican de 1662-1928.

II. L'unification des ministères.

Mais entre nos deux projets et ce qui a été fait en Inde du Sud, il y a une différence essentielle : ce sont les nouvelles dispositions élaborées pour unifier dès le début les ministères. On a voulu éviter l'inconvénient de la période intérimaire, durant laquelle certains ministres reçoivent une ordination épiscopale, tandis que les autres en demeurent dépourvus. La difficulté porte ici sur l'ambiguïté de certains rites, conçus en vue de respecter les convictions de chacun et susceptibles par là même d'interprétations divergentes. On comprend l'importance de cette question pour la conférence de Lambeth.

Notons tout d'abord qu'à divers stades des rites que nous allons passer en revue, interviennent les intentions suivantes que l'on peut classer ainsi :

a) « Les Églises désirent réaliser une unification du ministère dans cette Église, qui réunira, en un seul les divers héritages de grâce et d'autorité possédés par chaque Église quand elle était séparée ».

b) « C'est l'intention de cette Église de continuer, d'employer et d'estimer avec respect le triple ministère d'Évêque, Presbytre et Diacre qui existait dans l'Église indivise ». Cette intention ne figure qu'à Ceylan et en est l'intention caractéristique.

c) Cette intention avec des variantes, revient à ceci : Dans ce service, Dieu confère à chacun la grâce (les dons, le caractère), la commission, l'autorité dont chacun peut maintenant avoir besoin pour remplir son office (presbytre, évêque selon le cas) dans l'Église. Cette intention intervient à chaque imposition des mains dans les deux projets et caractérise l'Inde du Nord.

d) Intention de « s'assurer un ministère pleinement accrédité aux

yeux de tous les membres et, dans la mesure du possible, aux yeux de l'Église dans le monde entier ».

Le système de Ceylan 1° envisage la consécration épiscopale des futurs évêques par trois évêques dans la succession historique et selon le rite anglican ; 2° Ces évêques reçoivent alors de la part de ministres de toutes les Églises qui s'unissent, une « commission » avec imposition des mains et prière, commission par laquelle ils sont reconnus « posséder la plénitude du ministère de cette Église en lequel sont unis ensemble nos divers ministères ». Ce dernier rite s'accompagne des intentions *a*, *b*, *c*. Enfin 3° dans chaque diocèse a lieu la réception de tous les ministres (y compris anglicans) dans le presbytérat de l'Église de Ceylan par un rite identique pour tous, à savoir l'imposition des mains du seul évêque diocésain accompagnée de la prière suivante : « En tant que vous avez été appelé et ordonné ministre [prêtre, presbytre] dans l'Église de Dieu, pour l'Église de... et êtes appelé maintenant à un ministère plus large dans l'Église de Dieu, comme Presbytre dans cette Église de Lanka (Ceylan) : Recevez de Dieu le pouvoir et la grâce du Saint-Esprit pour exercer cet office dans l'Église de Lanka et nourrir par la Parole et les Sacrements tous les membres du troupeau du Christ dans cette Église de Lanka. Recevez l'autorité pour prêcher et pour enseigner la Parole, pour accomplir le ministère de la réconciliation et pour administrer les sacrements du Christ dans la communauté où vous serez dûment nommé ». L'ensemble comporte les intentions *a*, *b*, *c*, *d*, et l'on déclare que ce n'est pas une *réordination* [1].

La méthode adoptée en Inde du Nord est à la fois plus compliquée et plus confuse. Il y a en effet ici des évêques méthodistes qui ne sont pas dans la succession apostolique anglicane (ou épiscopat historique), mais dont il faut respecter les convictions. On aura donc d'abord 1° la fusion (*bringing together*) des épiscopats (anglicans et méthodistes) d'où résultera l'épiscopat de l'Inde du Nord. Cela s'accomplira par une imposition des mains réciproque des deux épiscopats accompagnée de la même formule: « ... Recevez le Saint-Esprit pour qu'il vous continue ses bénédictions et vous enrichisse selon vos besoins de grâce et d'autorité, pour exercer l'office d'évêque en même temps que nous, dans l'Église de Dieu ». L'intention spéciale est de « fournir aux évêques méthodistes le lien spécial avec

1. Selon la Conférence de Lambeth 1948, ce dernier rite « semblerait satisfaire à ce qui est requis pour rendre valides les ordres du ministère unifié, sans offense pour la conscience des anglicans ».

l'épiscopat de l'Église primitive que l'Église anglicane prétend avoir conservé et de permettre aux évêques anglicans d'entrer dans l'héritage spirituel de la branche épiscopale de la Communion méthodiste». S'ajoutent également les intentions générales *c* et *d*.
2° La seconde étape est intitulée : Acte représentatif de l'unification des ministères. Il s'agit encore d'une imposition des mains réciproque : un ministre de chacune des Églises impose les mains à trois ministres, choisis d'avance, et dont l'un sera un évêque. Puis ces trois ministres imposent à leur tour les mains aux ministres de chacune des Églises qui leur avaient imposé les mains. Dans les deux cas la formule identique est la suivante : « En tant que vous avez été appelé et ordonné dans l'Église de ... au ministère de l'Église de Dieu et êtes maintenant appelé au ministère de l'Église de Dieu dans l'Église de l'Inde du Nord [Pakistan], puissiez-vous recevoir de Dieu le pouvoir et la grâce du Saint-Esprit pour continuer en vous ses dons et conformément à sa Volonté vous accorder grâce, commission et autorité pour le ministère d'un presbytre (ou évêque selon le cas) de l'Église de Dieu dans cette Église [1], et Recevez autorité ... » (la suite comme plus haut à Ceylan). On déclare que ce n'est pas une réordination et on annexe les intentions *c* et *d*.

3° Les évêques élus (lesquels ont participé au service précédent) sont alors consacrés par l'évêque Président, selon un rite analogue au rite anglican.

Enfin 4° Dans chaque diocèse l'évêque diocésain, assisté des presbytres du diocèse qui ont participé à l'acte représentatif, « unifie » le ministère de tous les ministres du diocèse par imposition des mains et la formule déjà employée pour l'acte représentatif et que nous avons citée. On omet ici le mot évêque. Et on ajoute l'intention *c* [2].

Un bon nombre d'anglicans s'efforceront d'interpréter ces rites d'unification comme des ordinations au moins conditionnelles du clergé des autres Églises, et comme tout au plus une extension de juridiction à leur égard. Les ministres non anglicans ne verront généralement dans tous les cas qu'extension de juridiction ou nouvelle consécration à Dieu du ministère. Mais en se concentrant

1. Nous ne sommes pas parvenu à éclaircir l'obscurité de l'original anglais.

2. Le rite de l'Inde du Nord, qui ne comprenait qu'une seule imposition réciproque des mains était jugé obscur, par Lambeth 1948. Il s'est depuis par deux fois partiellement amélioré.

sur les intentions objectives, les anglicans, y compris la majorité des anglo-catholiques au bout d'un certain temps, jugeront sans doute ces rites suffisants dans les deux projets, comme ce fut le cas pour les ordinations de l'Inde du Sud. Quant aux consécrations et ordinations futures, elles ne poseront pas de problèmes spéciaux.

D. H. M.

5. In Memoriam: Dom Michel Schwarz (1902-1958).

Le 3 avril dernier, est décédé à Möllersdorf (Autriche), le R. P. dom Michel Schwarz, moine de Chevetogne. Le défunt, alors qu'il était jeune profès de l'Abbaye de Melk (Autriche), avait sollicité de ses supérieurs de pouvoir se joindre au groupe commençant des moines de l'union établis à Amay. C'est ainsi que, son cycle d'études ecclésiastiques à Innsbruck étant terminé, il vint à Amay en 1926, et y fit sa profession solennelle en 1927. Il fut le premier profès solennel du monastère et compta parmi les pionniers de la nouvelle fondation. Après un séjour à Schotenhof, où il remplaça provisoirement dom Franco de Wyels, alors maître des novices à Amay, il fut envoyé en Roumanie pour un complément de formation. Il y demeura deux ans, suivant assidûment des cours de langues et de musicologie et ne perdant pas une occasion de s'initier à tout ce qu'il voyait autour de lui. Rentré à Amay en 1931, il fut, durant de longues années, maître du chœur byzantin et chroniqueur des choses roumaines pour la revue *Irénikon*. Il publia aussi dans notre revue une étude très remarquable en trois articles sur *Le chant ecclésiastique byzantin de nos jours* (*Irén.* 1933 : 225-242 ; 335-352 ; 1934 : 168-195), étude qui lui attira de nombreux encouragements et fut très appréciée : les fascicules qui la contenaient ont été vite épuisés, rendant introuvable, depuis lors, la collection complète de la revue. Le Prof. Egon Wellesz, qu'il avait eu l'occasion de rencontrer, avait élaboré avec lui un programme d'études sur les textes manuscrits de musique byzantine qui seraient publiés dans les *Monumenta Musicae byzantinae*. La guerre vint malheureusement interrompre cette collaboration.

L'application, la prévoyance, la ténacité de dom Michel Schwarz avaient encouragé ses supérieurs à lui confier, en une époque difficile, le cellérariat du monastère, charge qu'il accomplit avec une con-

science et un dévouement inlassables. Ce fut sous sa gérance (1936-1943), qu'eut lieu le transfert du monastère d'Amay à Chevetogne.

En 1943, il dut être incorporé dans l'armée allemande, où sa connaissance de nombreuses langues — allemand, français, russe, roumain — fit qu'on l'employa dans les écoles d'interprètes. Lors de l'arrivée des Russes en Autriche, il se rendit à son ancien monastère de Melk, où le P. Abbé, d'accord avec le P. Prieur de Chevetogne, lui demanda d'accepter un poste dans une des paroisses incorporées à son abbaye. Il dut y rester en raison du manque de prêtres et, depuis lors il ne put plus faire en Belgique que quelques courtes apparitions.

C'est au petit village de Möllersdorf, où il remplissait ainsi les fonctions pastorales, qu'il succomba à une crise cardiaque, le jeudi-saint dernier au soir, au moment où il allait commencer l'office. Il souffrait du cœur depuis quelque temps, et son état inspirait de l'inquiétude. Ses funérailles furent celles d'un prêtre regretté de tous ses paroissiens, et, en sa personne, c'est un de ses membres les plus dévoués que perd aussi notre monastère.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Martin Schmidt. — Prophet und Tempel. Eine Studie zum Problem der Gottesnähe im Alten Testament. Zurich, Evangelischer Verlag, 1948 ; in-8, 276 p.

Quelle est l'attitude des prophètes envers le temple ? Beaucoup d'exégètes, à la suite de Wellhausen, présentent le problème à peu près ainsi : les écrivains depuis Amos jusqu'au deutéro-Isaïe se sont opposés au temple, parce qu'ils ont voulu remplacer la religion cultuelle et légaliste par une religion purement éthique ; mais Ézéchiel et les prophètes post-exiliens ont délaissé cette ligne prophétique pour retourner à la religion cultuelle et préparer ainsi le judaïsme légaliste ; le Christ enfin a prêché un retour à la religion éthique ; il s'agirait donc d'un processus de spiritualisation de la religion juive interrompu par Ézéchiel et les prophètes post-exiliens. La thèse de l'A. est tout autre : pour Israël, contrairement aux autres peuples de l'ancien Orient, le temple n'est pas un symbole de la conception de la nature de Dieu et de celle de l'homme ou encore de la parenté cosmique entre Dieu et les hommes, mais un signe de l'intervention de Dieu dans l'histoire du peuple élu. Quand les prophètes attaquent le temple, ce n'est pas au temple comme tel, mais à la fausse conception de la présence de Dieu dans le temple qu'ils en veulent, comme à une négation de la transcendance divine. — Notons que pour l'A. il ne s'agit probablement pas dans *Is.*, 66, 1-4 du temple de Jérusalem, mais d'un plan de construction d'un temple juif à Babylone. D. M. V. d. H.

Biblia sacra, T. XI Libri Salomonis, i. e. Prov., Eccles., Cant. ex interpretatione S. Hieronymi. Rome, Typ. Polygl. Vatic., 1957 ; in-4, XVI-202 p.

Inlassablement les moines de Saint-Jérôme poursuivent leur austère labeur. Ce volume voit le jour au 50e anniversaire de la première commission de la Vulgate fondée par Pie X. Principes d'édition et présentation sont identiques. A côté des manuscrits, on a utilisé abondamment les citations des Pères latins qui se sont servis de la Vulgate de Saint-Jérôme. Les titres et sommaires de ces recueils de sentences sont forcément décousus, tandis que, pour ce qui concerne le Cantique, on renvoie aux rubriques

éditées par dom De Bruyne. En appendice, les leçons du palimpseste de Saint-Gall. Ainsi se poursuit à grands pas l'édifice de l'histoire médiévale du texte de la Bible latine. D. M. F.

T. Ayuso Marazuela. — La Vetus Latina Hispana. I. Prolegomenos. (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. — Instituto Francisco Suarez). Madrid, C.S.I.C., 1953 ; in-f°, 598 p.

C'est un véritable monument de science, qui impressionne et dont il faut féliciter et remercier son auteur. Il est même étonnant, devant la somme de témoignages, d'arguments, de preuves qu'il nous apporte que la question ne se soit pas posée plus tôt : N'existe-t-il pas un texte préhiéronymien de la Bible qu'il faut appeler la *Vetus Latina Hispana*, comme il y a déjà une *Itala*, une *Africana* ? La somme des témoignages qu'apporte l'A. est telle, que l'on devra examiner attentivement ses autorités et ne pas négliger ce travail de géant. Mgr Ayuso Marazuela réalise une belle présentation de tous les auteurs ecclésiastiques anciens, espagnols et non-espagnols, et de tous les écrits ecclésiastiques de quelque espèce : il classe les manuscrits, ordonne, selon les livres scripturaires, les manuscrits espagnols, note toutes les caractéristiques, mentionne les notes marginales, les sigles, fait remarquer des différences et des leçons auxquelles d'autres n'ont pas cru devoir attacher une importance particulière. De cet ensemble auquel l'A. a ajouté l'appoint des preuves historiques et des preuves à posteriori, il résulte que s'il n'y a pas eu de *Vetus Hispana*, il y a eu un certain nombre de versions préhiéronymiennes, en tous cas pour plusieurs livres de l'Écriture Sainte, versions qui sont particulières à la péninsule ibérique. Le volume Ier comporte bon nombre d'études d'introduction, des listes, des tables, des classifications ; ces travaux étaient nécessaires à l'A. pour atteindre le ou les textes de la *Vetus Hispana* ; mais, ajoutons que les biblistes, les patrologues, les historiens auront grand avantage à connaître ce monument « encyclopédique ». Mgr Ayuso a entrepris et nous promet une édition critique de la *Vetus Latina Hispana* ; ce travail sera décisif pour faire triompher la thèse qu'il a défendue dans ce Ier tome avec tant de science et de courage. Nous n'avons pu énumérer tout ce que ce premier volume comporte ; signalons cependant les pages sur la liturgie mozarabe avec les notes bibliographiques, l'appendice VII qui cite et décrit nombre de manuscrits liturgiques visigothiques. Certains croient retrouver dans les structures et les textes liturgiques mozarabes des références aux liturgies orientales ; il eût été intéressant de connaître la pensée de l'A. sur ce point. Comme le dit splendidement l'Évêque de Madrid, dans la présentation de cet ouvrage, pareil travail fait grand honneur à la science ecclésiastique espagnole. D. Th. Bt.

H. Gese. — Der Verfassungsentwurf des Ezechiel. (Beiträge zur historischen Theologie, 25). Tubingue, Mohr, 1957 ; in-8, VI-192 p., DM 23,80.

Les chapitres 40-48 d'Ézéchiel constituent un ensemble bien délimité : sous la forme d'une vision, ils nous présentent le projet de formation du nouvel Israël. L'A. examine cet ensemble par l'analyse littéraire et par la *Traditionsgeschichte*.

Il distingue d'abord deux grandes parties : Éz. 40-42 (Éz. est conduit dans le temple par un homme —*'iš*— qui en mesure les différentes parties) et 43-48 (qui débute par l'entrée de la gloire divine dans le nouveau temple et contient des avertissements au peuple et des lois cultuelles). Dans la première partie il croit pouvoir ensuite déceler un noyau primitif (40, 1-37 ; 40, 47 — 41,4), qui fut peut-être rédigé par Ézéchiel lui-même, ou par des cercles de l'exil du temps du prophète ou peu après lui. Enfin, dans Éz. 43-48 l'A. découvre deux couches principales : une qu'il appelle *nasiSchicht* (les prérogatives du prince y sont pleinement reconnues ; le peuple y est appelé *'am ha'arèṣ*) et une autre qu'il appelle *Sadoqiden-Schicht* (les privilèges sacerdotaux y sont limités aux seuls descendants de Sadoc, les autres prêtres étant réduits au rang de personnel auxiliaire du temple ; le rôle du prince y est aussi beaucoup moindre et est souvent objet des menaces divines) ; la première couche daterait des derniers temps de l'exil, la seconde de peu de temps après. D. M. V. d. H.

C. Westermann. — Der Aufbau des Buches Hiob. (Beiträge zur historischen Theologie, 23). Tubingue, Mohr, 1956 ; in-8, VIII-116 p., DM 12.

On a rangé généralement le livre de Job parmi les écrits sapientiaux : il aurait comme objet nn dialogue sur le problème de la souffrance du juste. Néanmoins, en ces derniers temps, certains exégètes (comme par ex. Volz, Weiser, Fichtner, Bentzen, Baumgärtel, Buttenwieser, etc.) ont formulé des réserves à ce sujet. L'A. considère ici le livre de Job comme une plainte qu'il compare — il s'est appliqué à rechercher *l'idée de plainte* dans l'A. T. — aux psaumes de lamentation ; dans cette plainte on entend résonner, non pas une discussion doctrinale, mais un drame existentiel ; les parties narratives qui encadrent cette plainte (chap. 1 et 2, ainsi que 42, 7-17) sont intégrantes au livre : il s'agit de la plainte d'un juste déterminé, connu déjà par ailleurs (ce qui ne signifie pas que l'A. ait voulu écrire une œuvre historique au sens moderne) ; le lien entre les parties en prose et les parties poétiques est beaucoup plus étroit dans le livre de Job que dans beaucoup d'autres textes de l'A. T. (*I Sam.* 2 ; *II Sam.* 22 ; *Is.* 38). — Après avoir ainsi déterminé le genre littéraire de l'ensemble, l'A. examine les différentes parties. Il considère les chapitres XXIV-XXVII comme une collection de fragments plus ou moins authentiques ; l'authenticité du chap. XXVIII n'est pas mise en doute ; les discours d'Elihou proviendraient d'un auteur postérieur, ce qui est admis le plus souvent, mais non par tous. D. M. V. d. H.

Ph. Béguerie, J. Leclercq, J. Steinmann. — Études sur les Prophètes d'Israël. (Coll. « Lectio divina », 14). Paris, Éd. du Cerf, 1954 ; in-8, 175 p.

Ce travail est dû à la plume de deux étudiants du scolasticat spiritain de Chevilly et à celle de J. Steinmann. Le premier auteur présente une étude sur la vocation d'Isaïe, s'inspirant d'un ouvrage d'Engnell (*The Call of Isaiah*, 1949) et une autre sur le psaume d'Habacuc, reprenant la traduction et l'interprétation d'Albright (dans *Studies in Old Testament Prophecy*,

1950). En s'aidant du travail de Haldar (*Studies in the Book of Nahum*, 1947), le second nous présente le livre de Nahum ; une autre étude due à la même plume a pour objet les notes personnelles dispersées dans les écrits de Jérémie et qu'on est convenu d'appeler les « Confessions de Jérémie ». Enfin J. S. reprend les idées de Kapelrud (*Joël Studies*, 1948) sur la prophétie de Joël. — On saura gré aux AA. d'avoir fait connaître un peu mieux les théories des exégètes scandinaves au public de langue française. D. M. V. d. H.

Jean Cassien. — Conférences VIII-XVII. Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. Pichery. (« Sonrces chrétiennes », 54). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-12, 290 p. (doubles).

Nous n'avons pas grand-chose à ajouter, pour présenter ce second volume, à ce que nous avons dit à l'occasion du premier (*Irén.* 1956, p. 225), sauf peut-être à rappeler que se trouve ici la fameuse conférence XIII, où Cassien se révèle semi-pélagien. On sait que les traducteurs avaient pris autrefois le soin d'édulcorer sa doctrine. Denys le Chartreux, qui avait recomposé en latin médiéval toute l'œuvre du grand spirituel, avait remplacé une grande partie de cette conférence par un chapitre de son crû, pleinement orthodoxe. L'éditeur romain de Cassien de 1611 relève que la doctrine de ce passage « *prorsus haeretica est, quam idcirco prudens lector usque ad finem Collationis transeat* ». Et il ajoute : « *Multa enim hic proferuntur ad extollendas liberi arbitrii vires, et ad deprimendum divini adjutorii necessitatem : quae idcirco etiam Dionysius carthusianus in sua paraphrasi consulto omisit, et in locum illorum rectam, orthodoxam et catholicam de gratia et libero hominis arbitrio doctrinam substituit* » (Io. CASSIAN. p. 967). L'édition française de Cassien éditée par E. Cartier (t. II, Paris, 1868, p. 12) avait utilisé ce texte pour remplacer les passages dits hérétiques. Cependant dans sa petite édition française de 1922, dom Pichery avait tout simplement rétabli le texte original, en l'expliquant par de copieuses notes tirées de l'édition bénédictine de Gazaeus et de saint Prosper, lequel avait réfuté Cassien en son temps. Tout ceci se retrouve, quoique moins copieux, mais avec plus de nuances, dans les notes de la présente édition. Peut-être est-il utile de noter ici que le point de vue de la théologie grecque orthodoxe sur Cassien et la grâce avait été développé par M. D. S. Balanos en 1936 dans l'*Epistimoniki Epetiris*, dans une note traduite depuis en anglais avec une introduction par M. S. D. Lolis, professeur à la *Marasleios Pedagogic Academy* (Emory University, Georgia, USA 1949, in-8, 8 p.). — Un *erratum* du t. Ier figure en appendice, et les index sont annoncés comme devant paraître dans le t. III, le dernier, qui comprendra les *Conférences* XVIII à XXIV. D. O. R.

The Early Christian Fathers. A Selection from the Writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius. Edited and translated by Henry BETTENSON. Londres, Oxford University Press, 1956 ; in-12, VII-414 p., 16/-

M. Bettenson est déjà connu par ses *Documents of the Christian Church*. Dans ce volume il a rassemblé et traduit un choix de textes des principaux

auteurs ecclésiastiques entre les temps apostoliques et le concile de Nicée. Nous y trouvons : saint Clément de Rome, saint Ignace, la Didaché, l'Épître à Diognète, saint Justin, saint Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, saint Cyprien, saint Athanase. De tous ces auteurs, M. Bettenson a essayé de reproduire les passages les plus caractéristiques au point de vue de la doctrine chrétienne, en y ajoutant de brèves notes, où cela lui parut nécessaire. On pourrait parfois discuter de tel ou tel morceau, mais en général le choix et la traduction semblent assez heureux. On ne peut que se réjouir du regain de faveur que rencontrent de nouveau de nos jours, les grandes voix des Pères de l'Église, aussi bien chez les catholiques que chez nos frères dissidents. D. A. v. R.

Jean-Marie Ronnat. — Basile le Grand. (Coll. « Église d'hier et d'aujourd'hui » t. 1). Paris, Éd. ouvrières, 1956 ; in-8, 120 p., 330 fr. fr.

Anne-Marie La Bonnardière. — Chrétiennes des premiers siècles. (Même coll., 6). Ibid., 1957 ; 160 p., 420 fr. fr.

Michel Meslin. — Benoît de Nursie. (Même coll., 8). Ibid., 1957 ; 128 p., 330 fr. fr.

Jean-Marie Leroux. — Église, peuple de Dieu. (Même coll., 10). Ibid., 1958 ; 228 p., 780 fr. fr.

Il nous plaît de présenter quelques volumes de cette nouvelle collection, populaire mais élégante. Elle est destinée aux chrétiens qui, sortis de tous milieux, « désirent une solide culture religieuse et ne sauraient se satisfaire d'une certaine littérature dont on peut dire qu'elle a dévalué l'adjectif ' pieux ' ». Elle compose avec les aspirations démocratiques du monde moderne, et ne craint pas de relever dans les héros et les sujets qu'elle présente, les textes et les aspects qui « accrochent ». Il faut au moins le savoir pour ne pas s'en offusquer de-ci de-là. Néanmoins, ce sont des patrologues qui parlent et leur science y apparaît comme une garantie de sécurité. Chaque ouvrage hagiographique donne une biographie du saint, et est suivi d'un florilège de ses œuvres ou de textes le concernant. Ont paru jusqu'à présent : Basile, Ignace d'Antioche, Ambroise, Athanase, Cyprien, Benoît, Cyrille de Jérusalem, un volume sur l'apostolat des premiers chrétiens et un autre sur les chrétiennes des premiers siècles. Viendront bientôt : Grégoire de Nazianze, Césaire d'Arles, Tertullien, Hilaire de Poitiers.

Nous nous bornerons à dire quelques mots du dernier paru : *L'Église peuple de Dieu*, où l'A. retrace en 50 pages, avec vie un raccourci de 'hli-s toire de l'Église et expose ensuite en quatre chapitres (Hérésies, schismes, primauté ; penseurs et magistère ; Église dans le monde ; Église source de vie), les points de vue particulièrement utiles aux gens d'aujourd'hui. Les paragraphes sur le moyen âge nous ont paru spécialement ouverts ; l'A. y fait discrètement le procès de l'Occident : « les catholiques latins... comprennent difficilement une unité dans laquelle ils ne bénéficieraient pas d'une place privilégiée » (p. 81). D. O. R.

J. A. Jungmann, S. J. — Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Vienne, Herder, 4e éd. 1958; 2 vol., in-8, XXIV-634 et VI-660 p., 280 Schl.

— **Nachträge zur dritten Auflage (1952)**, Ibid., 1958 ; in-8, 24 p., 9 Schl.

Irénikon a déjà eu l'occasion de présenter la première et la troisième édition de cet ouvrage, qui ont paru respectivement en 1948 et 1952 (*Irén.*, XXII (1949), pp. 216-218 et XXVI (1953), pp. 206-207). Depuis 1952 les études liturgiques ont progressé encore. D'autre part, bien des liturgistes ont fait connaître leurs réactions envers des assertions contenues dans cet ouvrage, soit dans des publications, soit dans leur correspondance avec l'A. Tout cela a permis à celui-ci de compléter encore divers points de son exposé. C'est ainsi qu'il nous donne un résumé des récentes études de H. Schürmann sur la forme de la Messe primitive (t. I, p. 27), de J. Quasten sur le *Mysterium tremendum* et de J. P. de Jong sur le rite de la commixtion (t. II, p. 391). De même l'A. a inséré aux endroits opportuns les changements causés par les récents décrets sur le jeûne eucharistique, sur la simplification des rubriques et sur la célébration de la Semaine sainte. La bibliographie de l'ouvrage a été encore largement enrichie. — Il a été amené aussi à nuancer quelquefois certains points. Nous n'avons toutefois constaté aucun changement important dans ses positions. Il interprète toujours le *Per Dominum nostrum*... (à la fin des oraisons) dans le sens de l'intercession du Christ (t. I, p. 489) ; il n'a pas non plus changé son interprétation du mot *Missa* (tome II, p. 537). De même il retient son explication sur la doxologie finale du Canon : *in unitate Spiritus sancti* signifie *dans l'Église unie par le saint Esprit* (tome II, p. 329). — Cette quatrième édition s'avérera certainement opportune. Pour éviter de trop grands frais, on a recueilli tous les changements et compléments dans un tiré à part ; pour ceux qui possèdent déjà la troisième édition qu'on a réimprimée presque telle quelle, il suffira de se le procurer.

D. M. V. d. H.

Joseph Lemarié, m. b. — La Manifestation du Seigneur (Coll. « *Lex orandi* », 23). Paris, Éd. du Cerf, 1957 ; in-12, 537 p.

C'est une idée originale et vraiment excellente qu'a eue l'A. de cet ouvrage que de grouper autour de ce titre « La Manifestation du Seigneur », une série de thèmes classiques de la littérature chrétienne des premiers siècles, jadis intimement unis, aujourd'hui devenus à peu près disparates : Théologie de l'Incarnation, liturgie de Noël, mystère de notre divinisation, l'admirable échange, le retour au paradis, les épiphanies : manifestation aux Mages, baptême du Christ, Jourdain et descente aux enfers, baptême mystère nuptial, noces de Cana, Eucharistie mystère d'union, théophanie du quarantième jour (*Hypapantè* et non « *Hypapanthè* »), suprême rencontre des temps eschatologiques. — Tous ces sujets, groupés plus systématiquement que nous ne les avons énumérés ici, sont élaborés, après une notice historique, selon l'imagerie des écrits des Pères et des liturgies anciennes. L'A. ne s'est épargné aucune peine pour faire appel à des collaborateurs compétents qui lui ont vérifié ou traduits des textes tirés des liturgiques orientales, arménienne par exemple, et syrienne — saint Éphrem est un des Pères les plus cités. C'est ainsi qu'on trouve groupés dans ce florilège bon nombre de textes peu connus, et pourtant d'une incomparable richesse. — Les appendices nous donnent les hymnes de

la Noël-Épiphanie (pour les huits jours de l'octave) et la bénédiction des eaux selon le rite arménien. — Il ne manque à cet ouvrage, pour rendre tous les services qu'on pourrait en tirer, qu'un index des noms d'auteurs anciens, avec les indications des thèmes cités. D. O. R.

Dom Jean Gaillard. — Les Solennités pascales. Itinéraire liturgique pour la quinzaine de Pâques. Paris, Équipes enseignantes, nouv. éd. 1957 ; in-12, 238 p.

« L'Église ne vit que du souvenir, de la mystérieuse présence et du retour attendu de son Seigneur et Sauveur, Jésus-Christ ». Cette phrase qui ouvre au mieux à l'intelligence de toute la liturgie, ouvre aussi le présent volume, qui est une initiation des plus réussies à la célébration du mystère pascal suivant les nouvelles prescriptions. Il contient un commentaire des prières et des cérémonies depuis le dimanche des Rameaux jusqu'à la clôture de la solennité pascale. Intelligemment composé, sobre et complet, il est peut-être le meilleur ouvrage d'initiation pour le public de langue française à la célébration moderne de la Pâque chrétienne. Par plus d'un point, il fait penser à l'*Année liturgique* de dom Guéranger, mais avec cette différence que le lecteur se sent ici en plein milieu du XX[e] siècle, et peut entendre le langage familier de ses contemporains. Terme de plusieurs améliorations successives, ce petit livre porte la marque des travaux diligemment élaborés. D. O. R.

J. A. Jungmann. — Des lois de la célébration liturgique. Traduit de l'allemand par M. Zemb. Paris, Éd. du Cerf, 1956 ; in-12, 188 p.

Ce petit livre est une série de chapitres donnés en lecture à une semaine sacerdotale qui eut lieu à Innsbruck en 1938 sur la théologie kérygmatique. On y trouve exprimée avec rigueur l'attitude fondamentale d'une théologie saine et éclairée par l'histoire devant le problème liturgique actuel. — Après avoir défini la liturgie « le culte de l'Église », l'A. fait remarquer combien les époques où prédominait l'individualisme dans la piété chrétienne ont montré peu de compréhension pour la liturgie. Les chapitres suivants parlent des acteurs de la liturgie, des rapports entre la liturgie, l'esthétique et la vie populaire et du schéma fondamental de la liturgie : lectures, chants, prières : prière du peuple, prière du prêtre. D. O. R.

Kostis Bastias. — *Νέον Κυριακοδρόμιον*. Athènes, Astir, 1956 ; in-8, 252 p.

Ce titre, qui signifie littéralement *Cycle dominical*, s'applique à une collection de commentaires, assez brefs en général, sur les évangiles des dimanches dans l'Église orthodoxe.

Voici la disposition du livre : il commence par le dimanche avant Noël (ce qui est déjà une innovation) ; pour chaque dimanche il reproduit le texte liturgique avec, en regard, une « métaphrase » en grec moderne (celle-ci est en général littérale, mais il y a des surprises) ; ce double texte est suivi par le commentaire. Notons rapidement quelques points : Pour la paraphrase : *Mt.*, 1, 16 : le nom de Joseph a été omis ; *Jn*, 9, 4 : *ἕως ἡμέρα ἐστίν*, donne *ὅσο ζῶ δῶ κάτω*, ce qui est inattendu, mais peut se défendre.

Passons maintenant au commentaire : il est très bien, profondément religieux (le très bel Avant-propos nous y préparait) et nous n'avons regretté qu'une chose : la méfiance envers la science humaine et la hantise qu'a l'A. de maintenir l'évangile entièrement coupé de cette science (comme si le Verbe de Dieu ne s'était pas incarné !). A ce propos nous dirions que la science humaine n'est pas cette sagesse humaine condamnée par saint Paul ; d'autre part, il nous a semblé que M. B. montre peu de respect pour les Pères de l'Église qui eux, précisément, mettaient en œuvre toutes les faibles ressources que leur fournissait la science humaine de leur époque pour expliquer, par exemple, les deux généalogies du Christ. Si M. B. avait voulu employer les ressources infiniment plus grandes que lui donne la science humaine de nos jours, il aurait trouvé autre chose que les « traductions » grecques de cinq noms hébreux (p. 14). Il était cependant sur la piste en faisant sa comparaison avec les héros grecs. Que ne nous aurait-il pu dire sur la « réalité » de l'Incarnation et son insertion profonde et indéracinable dans l'histoire humaine ! Mais, n'en restons pas là. *Mt.*, 6, 22-33, fournit à l'A. l'occasion d'écrire une belle page sur les rapports entre la science et la charité. En disant que le livre est produit avec le soin et l'art qu'on a appris à attendre de MM. Papadimitriou, nous aurons dit toute notre appréciation pour cet ouvrage de premier plan dans la littérature spirituelle grecque contemporaine. D. G. B.

Liesel-Kunkel. — Die Liturgien der Ostkirche. Fulda, Familienverlag, 1956 ; in-4, 156 p., ill.

Ce volume nous offre une collection de magnifiques photographies, toutes prises à Rome, et illustrant la célébration du sacrifice eucharistique selon les rites et cérémonies de douze communautés orientales unies au siège de Rome. Dans sa lettre-préface S. Ém. le cardinal Tisserant remarque que ces images montrent clairement les efforts tentés par la Sacrée Congrégation Orientale dans le dessein de ramener à leur « pureté » primitive les rites qui auraient pu s'en écarter. Hélas ! on constate qu'il reste encore un grand chemin à faire. Établissons cette affirmation. Voici quelques constatations purement extérieures qu'on peut faire à partir de ces photos : 1° la plupart des photos représentent des messes simples et même basses et non pas la divine Liturgie ; 2° à l'exception de celles de rite byzantin, aucune communauté ne semble disposer d'une chapelle meublée selon les exigences de son rite. Le plus souvent les photographies montrent un autel latin ; les coptes, les melkites et, dans une vue, les malankars semblent célébrer dans une paréglise du Russicum ; 3° les arméniens, les maronites et les malabars emploient de droit le pain azyme ; parmi tous les autres qui emploient du pain soi-disant fermenté, il n'y a que les seuls Russes qui ont du pain digne de ce nom. Les autres semblent tous avoir l'idée que l'idéal du pain eucharistique est l'hostie latine (même les byzantins ruthènes, melkites et grecs sont allés très loin en ce sens) ; 4° un peu partout les aubes en dentelle sont le signe certain de la foi catholique ; 5° le visage glabre, le pouce et l'index joints après la consécration sont aussi garants de catholicisme ; 6° les coptes devraient se tenir à l'autel nu-pieds, or ils sont chaussés ; 7° il y a une tendance générale à employer un corporal latin ; 8° pour la position des mains, les acolytes

imitent trop souvent Rome. Sur nous personnellement le livre a fait une triste impression et a éveillé le désir de voir un ouvrage semblable qui représenterait la célébration des saints Mystères dans les différentes Églises dissidentes. La comparaison des deux serait, nous n'en doutons pas, des plns instructives. Prions pour que l'effort de « ressourcement » liturgique si puissammant soutenu par l'autorité suprême de l'Église puisse trouver un accueil toujours plus sincère et plus compréhensif chez les catholiques orientaux eux-mêmes. Toutefois, nous n'ignorons pas que le retour aux bonnes traditions est une chose extrêmement délicate. Ce serait là une raison de plus pour ne jamais s'en écarter. — On regrettera que, malgré la Table des Matières, les pages ne soient pas numérotées. Il est très difficile de trouver ce qu'on cherche. Pp. 108 et 120 (?) le traducteur à lu *ot vsěch*, le texte slavon a cependant *o vsěch* (= *κάτα πάντα*). D. G. B.

Theodor Klauser. — Petite histoire de la Liturgie occidentale. Paris, Éd. du Cerf, 1956 ; in-12, 144 p.

Cette petite plaquette, luxueusement imprimée, due à un des meilleurs historiens de la liturgie, est la traduction française de deux études allemandes parues en 1944 et 1949 en vue des travaux de la commission liturgique de la conférence épiscopale de Fulda. Elle condense, d'une manière étonnamment vivante, les affleurements historiques de tous les points en discussion dans la pastorale contemporaine concernant la rénovation liturgique : usage du latin, pontificaux imités des cours impériales, *Kyrie* et *oratio fidelium*, communion sous les deux espèces, autel face au peuple, offrande et quête, canon à haute voix, rubricalisme, dévotion eucharistique, influence du baroque, valeur liturgique des premiers siècles, ornements sacrés, etc., tout cela, sous quatre titres suggestifs qui forment la première partie de l'ouvrage : 1. L'Époque des débuts créateurs ; 2. L'Époque de l'hégémonie franque ; 3. L'Époque de l'unification ; 4. La Période des rubriques. — Quant à la seconde partie de l'ouvrage, elle a pour titre : « Directives pour la construction d'une église », et se développe en six principes et en vingt et une conséquences. Les sources ne sont pas données, mais trois pages de bibliographie générale figurent avant la table des matières, dans lesquelles le lecteur pourra aisément retrouver les études qui correspondent aux sujets débattus. D. O. R.

English in the Liturgy. A Symposium edited and introduced by Charles R. A. Cunliffe. Londres, Burns and Oates, 1956 ; in-8, 154 p.

Dans cette collection d'essais il y en a trois qui traitent de points particuliers : les langues liturgiques, la question d'un style, la musique dans une liturgie en langue vulgaire (que pense l'A. de Gelineau en anglais ?), les quatre autres traitent de sujets plus généraux. Un théologien, l'abbé J. McDonald, établit avec une argumentation rigoureuse que l'emploi d'une langue hiératiqne dans la liturgie n'est pas d'nne nécessité absolue. Il s'ensuit que la prescription du latin n'est qu'une mesure disciplinaire susceptible, par conséquent, d'être modifiée. Un autre prêtre défend la position traditionnelle avec les arguments traditionnels. Le R. P. Clifford Howell, S. J., expose le point de vue liturgique, démontrant par des argu-

ments qui nous semblent irréfutables qu'un certain emploi de la langue vulgaire est indispensable si la liturgie doit sortir son effet, non pas certes vis-à-vis de Dieu, mais bien vis-à-vis des chrétiens dans la mesure où ceux-ci doivent y collaborer intelligemment. (On remarquera qu'il s'agit d'un *certain* emploi de la langue vulgaire ; on remarquera aussi qu'il n'est nullement question dans la discussion de l'effet surnaturel des sacrements). Des idées semblables sont développées par dom O. Sumner dans une perspective pastorale plus vaste. D. G. B.

M.-D. Chenu, O. P. — La Théologie est-elle une science ? (Coll. « Je sais, je crois », 2). Paris, Arthème Fayard, 1957 ; in-8, 122 p., 350 fr. fr.

Les chapitres de ce petit volume coulent comme d'une source jaillissante de vérité et de vie. Telle qu'elle nous est présentée ici, la théologie est à l'abri de toute sclérose et de tout vieillissement. Non seulement l'A. déplore « le théologien qui n'est plus que professeur » (p. 103), et la manière, pourtant reçue jadis, de considérer l'étude de l'Écriture Sainte comme une science auxiliaire de la théologie (p. 44), mais il rend à la parole de Dieu tout son rôle de fonction première. De plus, il note avantageusement que, « le retour aux œuvres ainsi qu'au génie propre des Pères a purgé l'atmosphère et revigoré dans l'investigation théologique le sens du mystère » (p. 97). Il souligne aussi l'importance de « la vision unitaire et dynamique des Orientaux » qui « reporte au second plan, avec le dualisme de la nature et de la grâce, la division d'une théologie en deux pièces, où la divinisation se superpose à une préalable nature », etc. (p. 101). Il constate également que « chaque fois que se produisent chez nous des infiltrations de cette théologie orientale, se manifeste promptement une réserve, tournée parfois en condamnation » car « cet optimisme cosmique et christologique heurte la mentalité occidentale, toute commandée par la vision augustinienne de l'univers et de l'homme pécheur ». Il faudrait citer tant de phrases qui ont cette allure libératrice, que nous devons renoncer à en dire davantage. Le tout est pensé dans un cadre authentiquement solide et équilibré en harmonie avec toutes les décisions du magistère de l'Église. D. O. R.

Pidalion. — *Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς* (...) *τῶν 'Ορθοδόξων 'Εκκλησίας*(...). Athènes, Astir, 6e éd. 1957 ; in-4, κδ'-790 p.

The Rudder (Pedalion) of the Metaphorical Ship (...) of the Orthodox Christians (...) Translated into English (...) by D. Cummings. Chicago, Orth. Christian Educational Soc., 1957 ; in-8, LXIV-1034 p.

On est content d'avoir une réédition de cet ouvrage qui, depuis 150 ans, forme le manuel classique où clercs et fidèles orthodoxes puisent leurs renseignements en matière de droit canon. Le noble volume que voici est une reproduction anastatique de la 3e édition publiée par S. C. Raphtanis à Zante en 1864. La reproduction est tout à fait claire et lisible, mais les fautes n'ont pas été corrigées (ainsi, dès la p. 2, il faut lire *Ez.*, 3, 17, non pas 3, 12), le système de références n'a pas été modernisé, revu ou complété, les Tables n'ont pas été rendues vraiment utilisables. Voici le contenu du livre : Les Canons « des saints apôtres », des sept Conciles œcuméniques, de onze Conciles locaux, de seize Pères de l'Église, un traité

sur la consanguinité et l'affinité, et divers suppléments (formulaires, etc.). Dans chaque section le texte du canon est donné tel quel, vient ensuite l'explication (ἑρμηνεία) en langue « simple » et, le cas échéant, la solution de contradictions apparentes (συμφωνία). Le tout est pourvu de copieuses notes en bas de la page. Cette immense masse de travail est attribuée au hiéromoine Agapios et au moine Nicodème l'Hagiorite. C'est, semble-t-il, surtout le second qui en porte la gloire et la responsabilité. On lit ce livre avec des sentiments bien mélangés. L'A. — cela va sans dire — est un anti-latin convaincu, mais il ne nous a pas paru fanatique à l'excès. On ne lui demande pas l'impossible ; pour lui les Canons des apôtres sont l'œuvre même des Douze, pour nous qui savons qu'il n'en est rien, leur autorité est du fait bien diminuée. L'homme moderne, en tout cas l'homme formé à l'occidentale, est critique en toutes choses, alors que notre saint commentateur ne l'était nullement. Pour nous une loi ecclésiastique est une prescription essentiellement provisoire et changeable — même si, de fait, elle a duré des siècles —, pour lui les lois des saints Conciles sont immuables comme les dogmes de l'Église. Nous avons un peu suivi dans ce livre le débat sur la date de Pâques et nous avouons qu'à la fin de nos recherches, les reproches orthodoxes contre la correction grégorienne du calendrier restent tout aussi incompréhensibles pour nous qu'auparavant. Le Pape a rétabli l'équinoxe à la date à laquelle il avait été fixé par le concile de Nicée. C'est, paraît-il, un crime impardonnable. Dans le traité *De Anno et eius partibus* mis en tête du missel et du bréviaire romains, il est expressément interdit de célébrer la Pâque chrétienne le même jour que les Juifs célèbrent la leur (ceci est également repris du Concile), nous ne voyons nulle part que le Concile interdise de célébrer Pâques avant les Juifs (il paraît que les Latins commettent l'une et l'autre de ces abominations). En somme, même si ces reproches orthodoxes contre le calendrier grégorien nous semblent enfantins, nous ne devrions pas nous contenter de cette attitude. Pourquoi cette vénération pour la lettre (même scientifiquement inexacte) d'une prescription conciliaire ? Quelles sont les bases théologiques de cette vénération ? Y en a-t-il, ou s'agit-il, comme certains le diraient, du pire obscurantisme ? On est bien obligé d'admettre que les « arguments » apportés et les « miracles » cités en témoignage ne parviennent pas à provoquer notre adhésion. Il y a là un problème qui affecte des choses bien plus graves que la date de Pâques, on s'en doute. (Et cependant, pour un Oriental, y a-t-il beaucoup de choses plus graves que la date de Pâques ?). Il y aurait à découvrir ici quelque chose de fondamental qui affecte les positions orthodoxes dans bien des domaines, quelque chose qui ne semble pas encore avoir été analysé ni par les Orthodoxes ni par leurs interlocuteurs œcuméniques.

Un mot sur la traduction anglaise : elle est faite sur une autre édition grecque (la 5e, Athènes, 1908). Elle unit une véritable virtuosité en ce qui concerne le vocabulaire — des trouvailles extrêmement heureuses pour rendre des termes techniques ou des objets obscurs et inconnus — avec parfois une regrettable négligence dans la phraséologie. Ainsi les tous premiers mots : « To the glory of the Father, of the Son, and of the Holy Spirit *of* the One God » devraient se lire : « To the glory (...) Holy Spirit, the One God » ; ou encore, p. 973, qu. VIII (= p. 735 dans le grec), il faudrait lire : « When a Priest has been deposed for canonical crimes *he*

has committed, or when he has voluntarily resigned from the priesthood... » et non pas : « ...crimes of his, when voluntarily resigning... ». Les exemples de cette sorte sont innombrables. Ajoutons que le livre contient de nombreuses interpolations cueillies dans les écrits du très discutable Apostolos Makrakis, ainsi qu'un long excursus (p. 12-20) sur l'iniquité de l'adoption partielle du calendrier grégorien par l'Église de Grèce. D. G. B.

Métr. Emmanuel de Cos. — *'Εξομολογητική, τομ. Α'. Θεμελιώδεις 'Αρχαὶ τοῦ ἔργου τῆς ἱερᾶς 'Εξομολογήσεως.* Athènes, 2e éd. 1957 ; in-8, 660 p.

En 1937 le Saint-Synode de l'Église de Grèce, ayant en vue les difficultés inhérentes au ministère de la confession et désireux de venir en aide aux confesseurs, ouvrit un concours pour la composition d'un « Guide des confesseurs ». La même année l'archevêque d'Athènes, Mgr Chrysostome, annonça au Synode de la Hiérarchie, le 1er octobre, que quelques écrits avaient été soumis et qu'ils seraient présentés pour examen à un comité *ad hoc*. L'A. du présent ouvrage affirme qu'il n'y a jamais eu qu'une seule soumission, la sienne, qu'aucun comité n'a jamais été nommé et que, lorsqu'il a réclamé son manuscrit, on s'est contenté de lui répondre qu'il était perdu. Cela étant, l'A. s'est de nouveau mis au travail et au prix de grands efforts a produit et publié la première édition de ce manuel. Le travail accompli est, en effet, très sérieux. Mgr E. connaît saint Jean Chrysostome comme pas un, il a une connaissance approfondie des positions catholiques en ce qui touche la pratique de la confession, et la littérature qu'il cite pour l'avoir lue est impressionnante par sa variété et son étendue. L'A. ne veut pas des théories sur le sacrement de pénitence enseignées par les professeurs d'Athènes. Il maintient que le confesseur a un quadruple caractère : il est père spirituel, il est médecin, docteur et juge (ses opposants rejettent ce dernier caractère comme une invention papiste) ; il ne doit pas hésiter à interroger soigneusement son pénitent. S'il ne le fait pas, comment pourra-t-il appliquer le remède approprié et juger de l'état de cette âme non seulement malade mais aussi pécheresse ? Mgr E. enseigne en outre la nécessité des épitimies (pénitences) et leur valeur médicinale et satisfactoire (ceci est également rejeté par l'autre école). Nous n'allons pas prendre parti dans ce débat. Disons que, si les positions fondamentales de Mgr E. sont parfaitement en accord avec celles de la théologie catholique — ce qui nous réjouit beaucoup —, il est, dans l'application, d'une rigueur qu'aucun confesseur catholique n'a plus employée depuis des siècles, sans doute. C'est ainsi qu'il maintient sans adoucissement toutes les prescriptions des codes pénitentiels, et qu'il prévoit l'emploi fréquent de l'absolution différée jusqu'après l'accomplissement de la pénitence. D'autre part, il est extrêmement bon, paternel, condescendant et compréhensif dans son traitement du pécheur. Ce livre consciencieux vient à point pour apporter une base solide au mouvement initié par l'actuel archevêque d'Athènes en vue de former dans tous les diocèses des confesseurs à la hauteur de leur tâche. D. G. B.

Seraphim Papacostas. — Repentance. Athènes, Zoe, 1958 ; in-16, 144 p.

L'A. fut le second supérieur de la Fraternité « Zoï ». Dans cette petite brochure il explique la nature de la pénitence (vertu et sacrement) et donne aux fidèles orthodoxes de sages conseils pour se préparer dignement à la réception du sacrement. L'A. explique sans ambages que le péché est une transgression de la loi divine, il refuse toute valeur satisfactoire aux pénitences que le confesseur peut ou doit éventuellement imposer. La traduction anglaise est en général convenable. Quelques expressions étonnent : « confessant » pour « penitent », « St John the Nesteutes » pour « St John the Faster », etc. D. G. B.

Dom Augustin Baker. — La Sainte Sapience, ou les voies de la prière contemplative. Traduit par une moniale bénédictine du Mont-Olivet. Introd. et notes de D. J. Juglar, O. S. B. Paris, Plon, 1956 ; 2 vol. XXVIII-349 + 252 p.

Depuis longtemps on souhaitait une traduction française du célèbre ouvrage *Sancta Sophia* du grand spirituel anglais, dom Augustin Baker (1575-1641). La collection *Pax* de Maredsous en avait jadis projeté une, mais qui ne vint jamais. La voici enfin, en deux volumes denses, précédée d'une introduction indispensable pour le lecteur français, car l'histoire de ce livre et de son auteur explique en grande partie son genre de spiritualité. Quoique d'inspiration souvent extra-bénédictine — avec des racines profondes dans la Règle, cependant — la *Sancta Sophia* de dom Baker a été et est encore peut-être considérée comme un ouvrage classique dans la formation spirituelle des moines anglais. Elle est, malgré d'incontestables lacunes, à classer parmi les traités les plus remaquables de la vie parfaite et de la contemplation religieuse. — Composée avant tout pour des moniales, l'ouvrage comprend cependant un chapitre sur les missions apostoliques en Angleterre : (« Là n'est pas l'essentiel de la vie monastique, etc », t. I, p. 339 sv.), ce qui prouve que cette compilation — faite d'après des notes de dom Baker par son disciple dom Serenus Cressy — devait atteindre un public beaucoup plus large. L'ouvrage se termine, comme les traités de ce temps-là, par une série de « pieux exercices d'actes immédiats et d'affections de la volonté » (vie et passion de Notre-Seigneur, exercices de contrition, d'amour de Dieu, de résignation, etc). — Il sera intéressant de savoir dans quelque temps quel aura été l'accueil fait par le public français à cet ouvrage : si on lui aura réservé un intérêt purement historique, ou si, de fait, la méthode de dom Baker aura suscité des dévôts à ce genre un peu démodé de recherche de la perfection. La présente traduction française a été faite par une moniale de l'Abbaye de St-Eustase à Poyanne (Landes). D. O. R.

Waldimir Solowjew. — Deutsche Gesamtausgabe der Werke, II, 1 : Una Sancta ; édit. par Wl. Szylkarski. Fribourg-en-Br., Wewelverlag 1957 ; in-8, 513 p., DM. 36.

Le t. VII de cet ouvrage a été analysé dans *Irén.*, t. XXVII (1954), p. 110 et le t. III, *ibid.*, p. 509. Le t. II, analysé ici, contient une première série d'ouvrages du philosophe russe consacrés à l'Unité de l'Église, et notamment : *Les Fondements spirituels de la Vie* (1882-84), *Le grand*

Débat et la Politique chrétienne (1883), *L'Histoire et l'Avenir de la Théocratie* (1885-87). L'importance de ce volume résulte de ce que M. Szylkarski a assumé lui-même la traduction de la plupart des textes et surtout du soin qu'il a pris d'intercaler entre la première et la seconde œuvre une étude pour expliquer l'évolution de la pensée chez Solovjev. En effet jusqu'en 1881, année de la publication de la dernière conférence sur le Théandrisme, Solovjev, suivant l'exemple des slavophiles, était agressif à l'égard de l'Église romaine qu'il accusait d'avoir falsifié la doctrine et de ne plus appartenir à l'Église universelle. Brusquement dans *La Politique chrétienne* il considère au contraire Rome comme partie intégrante de l'Église. Or M. Szylkarski relève dans des publications antérieures des passages qui montrent que cette nouvelle orientation est déjà en germe dans la conception de Solovjev. Ce qui a été déterminant pour ce changement d'opinion, ce fut la constatation que jadis l'Orient et l'Occident formaient une Église universelle et que ni avant ni après la rupture aucun concile œcuménique n'a condamné l'Église romaine ; par conséquent ce n'est pas l'Institution qui est viciée, et les fautes commises sont imputables aux personnes ou aux circonstances. Aussi à partir de 1883 Solovjev défend-il l'Église romaine contre les slavophiles et leurs injustes agressions. Il esquisse même tout un programme de rapprochement : « Si on me demande une indication pratique sur ce que, d'après ma conviction, nous devrions faire avant tout pour favoriser l'Union des Églises, je répondrai que nous devons étudier avant tout les questions fondamentales sur lesquelles porte le désaccord des Églises, non pas avec une intention de faire une polémique ou des reproches, comme on l'a fait jusqu'ici, mais avec le désir sincère de comprendre entièrement l'autre partie, d'avoir une loyauté entière vis-à-vis d'elle et de nous unir à elle, partout où c'est possible. Ce désir, cette attitude irénique — je le répète — est la seule chose qui est absolument nécessaire et tout le reste sera donné par surcroît » (p. 321). D. T. B.

Bekenntnis zur katholischen Kirche. Mit Beiträgen von Martin Giebner, Rudolf Goethe, Georg Klünder, Heinrich Schlier. Éd. par Karl HARDT. Wurzbourg, Echter-Verlag, 1956 ; in-8, 195 p., DM 7.50.

Six mois après sa première parution (1955) ce petit ouvrage en était au 20e mille de son tirage. Ce qui nous intéresse en particulier dans ces quatre récits de convertis, c'est qu'ils sont confrontés avec un fragment important de l'histoire récente du luthéranisme allemand, époque qui, à plusieurs points de vue, constitue pour lui un tournant. Les quatre auteurs ont été pleinement mêlés à ce bouleversement et on trouve en eux des observateurs objectifs, perspicaces et respectueux. Nous souhaitons pour ce livre un grand nombre de lecteurs catholiques. Il n'en tireront aucune vaine gloire, mais sans doute un stimulant à une prière humble afin que les obstacles à l'unité de tous les chrétiens ne tardent pas à s'évanouir.

D. T. S.

Georgios Th. Zoras. — *Γεώργιος ὁ Τραπεζούντιος καὶ αἱ πρὸς ἑλληνοτουρκικὴν συνεννόησιν προσπάθειαι αὐτοῦ.* Athènes, Univ., Inst. Philol. byz. et néo-hell. (*Σ. Β. Ν. Φ.*), 1954 ; in-8, 168 p., 2 fac-similé.

— *Ἄγνωστα κείμενα καὶ νέαι παραλλαγαὶ δημώδων ἔργων*. Ibid., 30 p., 2 fac-similé.

Le premier ouvrage cité comporte essentiellement l'édition, d'après l'autographe et une copie d'Allatius, d'une œuvre inédite de Georges de Trébizonde qui a pour titre : « De la Foi des Chrétiens adressée au sultan à l'époque où fut prise la (ville) de Constantin ». C'est un traité apologétique justifiant la doctrine chrétienne de la Trinité et des deux natures du Christ principalement, et avec moins de développement, celle de l'image et de la résurrection. Dans une longue introduction, l'A. présente le personnage et situe « ses efforts en vue d'une conciliation turco-hellénique » dans l'idéologie contemporaine précédant et suivant immédiatement la catastrophe de 1453. A l'aide de citations directes, il évoque successivement l'attente fataliste d'une délivrance, les espoirs d'aide étrangère, ensuite les efforts de collaboration avec les Turcs, les essais même de conversion du conquérant, les tentatives de conciliation gréco-turque et enfin, la foi persévérante en la propre vitalité du peuple. C'est dans ce contexte dramatique qu'il faut comprendre l'attitude paradoxale de ce brillant humaniste, qui, dans ses lettres, adresse au sultan jusqu'au titre d'Empereur des Romains.

L'opuscule suivant reproduit deux articles de « o Bibliophilos ». Le premier traite d'un poème moral de Tzanès Bentramos publié en 1567 qui s'appelle : « Histoire de la cupidité ainsi que de l'orgueil ». Le second rapporte les variantes idéologiques des manuscrits sur « le Ptocholéon » (Histoire du riche Léon devenu pauvre), « le Poulologos » (fables morales à propos d'animaux) et « le Porokologos » (satire politique). D. M. F.

Nicodème l'Hagiorite. — *Χρηστοήθεια τῶν Χριστιανῶν*. Volos, Hagioreitiki Vivliothiki, 1957 ; in-8, 420 p.

Voici Nicodème l'Hagiorite comme réformateur des mœurs. Il s'en prend à tous les vices qui déparent la vie des chrétiens : luxe, ivrognerie, débauche, procédés divinatoires, etc., et donne d'utiles instructions sur les aspects positifs de la vie chrétienne. Comme moraliste, le saint A. tombe facilement dans les excès du genre : les choses sont soit excellentes, soit condamnables ; il n'y a pas de milieu. C'est ainsi que N. proscrit absolument tous les instruments de musique, tout chant qui n'est pas chant d'Église, toutes danses, tous jeux. D'autre part, ses descriptions de certaines choses qu'il proscrit sont tellement alléchantes que, pour plus d'un, elles pourraient facilement constituer une occasion prochaine de péché. Tout cela est fort dommage, car on ne saurait recommander cet ouvrage à la lecture de notre jeunesse, occidentale en tout cas. On peut même se demander s'il est très adapté aux Grecs de nos jours. Que pensera-t-on, par exemple, de la condamnation massive des chants et danses folkloriques, souvent si beaux, de la recommandation que les femmes se voilent pour aller à l'église, de l'hostilité manifestée contre les chevaux et les mulets (arguments scripturaires à l'appui) ? Néanmoins il y a de bonnes, d'excellentes choses dans le livre, mais il faut choisir. — Bien que cela ne soit indiqué nulle part, le texte est une reproduction anastatique de l'édition de Chios (1887), ce qui nous vaut l'inclusion de certains suppléments d'un intérêt surtout local, entre autres, d'une réfutation des *Louthi-*

rokalvanoi. Une remarque philologique : pour N., écrivant à la fin du XVIIIe s., *Ἕλληνες* n'a encore qu'une seule signification : *Ἐθνικοί.*

D. G. B.

J. V. Langmead Casserley. — Absence du christianisme. Trad. de l'anglais par H. Rambaud, préf. du R. P. L. Bouyer. Bruges, Desclée de Brouwer, 1957 ; in-12, 264 p.

Cet ouvrage, écrit par un anglican, rencontre exactement les mêmes problèmes que ceux que se pose aujourd'hui tout catholique ; et si en quelques points, celui-ci ne sera pas tout à fait d'accord sur les appréciations, le fond lui sera grandement instructif, ne serait-ce que par l'étonnant réalisme de l'auteur. Pour signifier l'apostasie du monde moderne, le P. Bouyer, dans sa préface, fait la remarque suivante : « Vers les années 30, les militants catholiques se proposaient hardiment la « conquête » du monde moderne en une génération. Vint la période de la seconde guerre moderne, et l'on ne parla plus pour un temps, que de « témoignage ». C'était encore trop affirmer, semble-t-il, et l'engouement passager pour les prêtres-ouvriers... fut cause qu'on ne voulut plus parler que de « présence ». Il semblerait qu'à la phase actuelle de notre apostolat on soit tout prêt, en bien des cercles catholiques, à se contenter de l'« absence » (p. 9). Cette phrase résume assez bien la trame générale du présent livre, qui, par sa manière de donner l'alarme, fait réfléchir. D. O. R.

Russische Mystik. Eine Anthologie. Übertragungen von Reinhold v. Walter. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1957 ; in-8, 256 p., DM. 16,80.

Cette anthologie contient quatre opuscules caractéristiques de la littérature religieuse russe moderne. Le Récit du Pèlerin, les Entretiens du Pèlerin avec son Confesseur au sujet de la Prière du cœur, la Conversation avec Motovilov de S. Séraphim de Sarov sur la lumière taborique et enfin le commentaire de Gogol sur la divine liturgie de saint Jean Chrysostome. Les trois premiers opuscules traitent d'une forme de piété individuelle propre et caractéristique de l'Orient byzantin, sa doctrine, sa pratique et l'extase à laquelle elle peut conduire. La dernière révèle les profondeurs de la piété liturgique officielle de l'Église byzantine. La traduction allemande de ces opuscules est très soignée, parfois difficile à comprendre parce que le traducteur s'est attaché à rendre la pensée et presque l'expérience des auteurs russes ; il reconnaît d'ailleurs que dans la présentation, il y a une part de transposition. En 1925 il avait publié une traduction du Récit du Pélerin dans un style plus populaire. D. T. B.

Wladimir Weidlé. — Russland. Weg und Abweg. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1956 ; in-12, 230 p.

Le texte original de cet ouvrage est écrit en français ; son auteur est un réfugié russe, savant et publiciste. Il connaît la littérature russe, surtout celle du XIXe s. Son but est d'analyser la mentalité du peuple russe aux trois grandes périodes de son histoire : l'ancienne Russie (Xe au XVIIe s.), la Russie de Pierre le Grand (XVIIIe et XIXe s.) et la Russie soviétique (XXe s.). Les caractéristiques de cette dernière période sont d'après l'A. :

le sens communautaire, la peur du juridisme, la haine dn formalisme, l'esprit de résignation, qui a triomphé en Russie des pires calamités, et enfin cette opposition continuelle entre la rigidité du gouvernement et la fluidité de l'âme russe, qui échappe à toute emprise du pouvoir.

D. T. B.

Joseph Schütz. — Die geographische Terminologie des Serbokroatischen. (Deut. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Inst. f. Slawistik, nº 10). Berlin, Akad.-Vg., 1957 ; in-8, XII-114 p., br. DM 17.

Cet ouvrage applique une méthode très nouvelle et révèle de la sorte des points de vue neufs, moins cependant en matière de toponymie que de philologie comparée. Son intérêt est encore accrn dn fait qu'il n'a pas encore de parallèle dans d'autres langues. L'objet précis envisagé est l'analyse sémantique de tous les termes désignant les phénomènes géographiques, avec le concours abondant des rapprochements avec les langues et dialectes apparentées et celles qui ont pu exercer sur le serbocroate une influence historique. Le classement général est idéologique, les articles dépouillés de toute phraséologie et classés par ordre alphabétique dans chaque paragraphe. Les transcriptions sont toutes en caractères latins selon un système minutieux (Duden) qui tient compte des nuances phonétiques de chaque langue. Un dernier chapitre discute des mots qui seraient des vestiges préhistoriques autochtones et des apports étrangers récents. Ce peu de pages témoigne d'une grande érudition. D. M. F.

II. HISTOIRE

Stewart Perowne. — The Life and Times of Herod the Great. Londres, Hodder and Stoughton, 1956 ; in-8, 186 p., nombr. illustr., 21 /– — **The later Herods.** The Political Background of the New Testament. Ibid., 1958 ; in-8, 216 p., nombr. illustr., 25 /–

Voici deux ouvrages du même A., qui se font suite, mais dont chacun forme un tout complet et une histoire indépendante. L'A. a résidé longtemps en Palestine et dans le Proche-Orient, dont il connaît parfaitement le passé et le présent, comme ses œuvres en font foi. Dans ces deux volumes, on trouve une foule de données historiques, qui pourront parfois dérouter un peu le lecteur non initié, mais qui sont toujours exactes et vivantes. Dans ce cadre, il trace les portraits du fameux Hérode du massacre des Innocents et de la postérité du roi. Hérode a laissé dans l'histoire un nom malsonnant, qui est synonyme de cruauté et de fourberie. Il avait pourtant des qualités remarquables et l'A. les met bien en évidence, en ne cachant rien de ses faiblesses et de ses fautes. En somme, on a ici une histoire vivante et objective d'un personnage qui a été peu étudié et qui pourtant a son importance, notamment par rapport à l'histoire du peuple juif à l'époque de l'apparition du Messie.

Le deuxième ouvrage a les mêmes bonnes qualités que le premier. En traçant l'histoire des successeurs d'Hérode le Grand, il nous met en plein dans le cadre politique de l'époque de Jésus et de l'Église naissante.

D. A. v. R.

Cardinal Eugène Tisserant. — Eastern Christianity in India (trad. E. R. Hambye, S. J.). Londres, Longmans, 1957 ; in-8, XX-266 p., 9 pl., 25 /–

L'attachante chrétienté de la côte du Malabar mérite d'être plus largement connue. Aussi est-ce une très heureuse initiative que de présenter au public anglais sous forme de volume séparé l'article remarquable du Dict. de Théol. cath. : *Syro-Malabare (Église)*, d'une érudition et d'une probité scientifique remarquables. Avec l'agrément de l'A., l'œuvre de traduction fut l'occasion de prolonger cette synthèse historique en des éléments mieux connus relatifs à l'apostolat de saint Thomas, du contact avec les Portugais, du rétablissement de la hiérarchie au XIXe siècle. On a aussi intégré les renseignements complémentaires de l'article *Nestorienne (Église)* de même provenance. Des apports nouveaux accroissent la valeur documentaire du volume : une chronologie générale, les listes épiscopales, les cartes et les illustrations. La bibliographie et les statistiques sont mises à jour. D. M. F.

Johannes Irmscher. — Aus der byzantinischen Arbeit der Deutschen Demokratischen Republik. (Deut. Akad. d. Wiss. zu Berlin ; Inst. f. gr.-röm. Altertumskunde, Berliner byzantinische Arbeiten, 5). Berlin, Akad.-Vg., 1957 ; 2 vol., in-8, VIII-302 p. et VI-360 p., 71 pl. h-t., rel. DM 44 et 78.

Ce double recueil se présente comme un échantillonnage de la byzantinologie contemporaine en Allemagne orientale. Les différents articles qui le composent proviennent du congrès des byzantinistes qui s'est tenu à Berlin les 16-17 mai 1955, au cours duquel nombre de communications n'ont pu être lues. Le t. I contient les articles relatifs aux sciences suivantes : linguistique, littérature, histoire, théologie et histoire de l'Église ; le t. II est consacré surtout à l'histoire de l'art, à laquelle fait suite une section sur des disciplines diverses et l'histoire de la byzantinologie. Un recueil aussi encyclopédique véhicule forcément des contributions de qualité et de masse très diverses. Relevons celles qui rejoignent le mieux l'objet de cette revue. — Dans la section philologique, Gertrud Böhlig conclut sa relation sur les relations entre langue populaire et langue cultivée dans le grec médiéval, par la constatation d'un courant populaire impétueux que l'effort de classicisme des lettrés est impuissant à conduire vers un nouvel atticisme. Suivent quelques courtes notices sur des points de vocabulaire, syntaxe et prononciation. En littérature Franz Dornseiff analyse le témoignage sur les chrétiens de la lettre de l'empereur Hadrien selon l'*Historia Augusta*. Plus loin, Kurt Treu aligne les points de dépendance littéraire du traité de la royauté du philosophe Synesios par rapport à Themistios. Hans Ditten montre au moyen des équivalences verbales que l'historien Chalkokondyles (XIV-XVe s.) connaissait la latinité de la langue des Roumains et les voyait répandus sur une aire que l'histoire moderne leur reconnaît encore. Les articles historiques sont nombreux : les circoncellions (H.-J. Diesner), les Bulgares (P. Rankoff), les Kabares (H. Schönebaum), les Arméniens (A. Böhlig) sont évoqués tour à tour. Le problème des relations de l'Église et de l'État à Byzance préoccupe plusieurs auteurs : Kurt Aland suit en détail l'évolution des prérogatives impériales en matiè-

res religieuses de Constantin à Justinien, où il essaie de caractériser l'Orient et l'Occident et les réticences des Pères de l'Église ; Ernst Werner voit un cas d'espèce intéressant dans la position de saint Théodore Studite qui ne fut plus repris ; Eduard Winter et Bruno Widera, sur des sujets voisins, essaient de rendre compte de la position déjà très indépendante de la jeune chrétienté russe sous Jaroslav entre Byzance et Rome en ressuscitant les contingences politiques et diplomatiques en Europe orientale au XIe siècle. Fairy von Lilienfeld compare le récit des saints Boris et Gleb selon les trois anciennes traditions littéraires. Ce volume contient encore les observations de J. Leipoldt sur le rite d'élévation à la Messe, l'analyse du sermon du métropolite Hilarion de Kiev; Helmut Ristow s'essaie à la théologie du *prosopon* chez Nestorius et Konrad Onasch veut suivre le sort des idées de la Renaissance et de la préréforme infiltrées dans la Russie orthodoxe du XVe siècle. — Le vol. II se signale par l'effort considérable porté sur les reproductions hors-texte, les articles principaux de cette partie sont très développés. Le premier, dû à la plume du prof. Hermann Weidhaas, veut rendre compte de l'architecture chrétienne du IVe siècle. Il porte le titre de *Strasse und Basilika;* les différents antécédents possibles de l'église chrétienne sont passés en revue : le théâtre antique, la basilique romaine, les formes diverses du portique péristyle, atrium ouvert, les portiques-rues et marchés pour arriver à l'utilisation de ces divers éléments dans l'architecture constantinienne et le triomphe définitif de cette conception. Klaus Wessel, de son côté, caractérise l'art de Justinien comme marquant là aussi une nouvelle époque. Suivent deux moindres communications sur le baldaquin du trône et la personnification iconographique du Jourdain. Le regard est surtout accroché par l'étude qui suit : *le contenu religieux des icones russes* de Hanna Jursch. Le texte fait plutôt usage de la poésie folklorique que des hymnes et textes liturgiques, 22 belles icones sont reprises une fois de plus à Kondakov, les coloris ont cependant glissé. Regine Dölling recherche les influences byzantines dans l'iconographie de l'Occident au XVIe s., son enquête se limite aux types de la Madone et de Sainte-Face ; 134 ill. appuient l'exposé. Notons enfin des articles d'intérêt bibliographique : la bibliographie chronologique de l'historien de l'art Philipp Schweinfurth (1887-1954) et les rapports des travaux des diverses sections de l'Académie des Sciences de Berlin dont les byzantinistes peuvent tirer profit. Le recueil s'achève par la liste des titres et fonctions des divers collaborateurs. D. M. F.

Proceedings of the twenty-second Congress of Orientalists, held in Istanbul, September 15th to 22nd 1951 edited by ZEKİ VELİDİ TOGAN, vol. II, Communications. Leyde, Brill, 1957 ; in-8, XVI-650 p., 40 pl., relié, Fl. 85.

On ne saurait souhaiter une édition plus soignée des Actes d'un congrès, que celle qui est réalisée dans ce volume. Il n'y a que la parution tardive qui jette son ombre sur une présentation d'ailleurs impeccable. Des domaines très divers de tous les Orients, on retiendra quelques sujets qui regardent spécialement l'Orient chrétien. Ce sont : J. SCHACHT, *Adultery as an Impediment to Marriage in Islamic and Canon Law;* J. DAUVILLIER, *Guillaume de Rubrouck et les communautés chaldéennes d'Asie*

centrale au Moyen Age; M. CRAMER, *Der antichalkedonische Aspekt im koptischen historisch-biographischen Schrifttum des 5.-7. Jahrhunderts;* A. ABEL, *La signification apologétique et politique des apocalypses islamo-chrétiennes au Moyen Age.* Dans la Section de byzantinologie il reste à signaler spécialement M. CANARD, *Le cérémonial des Fatimides.* En outre le volume contient quelques études d'art byzantin et islamique. Le rapport de M. Canard a été reproduit en entier dans *Byzantion XXI* (1951) p. 354-420, celui de M. Dauvillier dans l'*Orient Syrien II* (1957) p. 223-242.

D. A. T.

A. J. Arberry. — The Seven Odes. The First Chapter in Arabic Literature. Londres, Allen et Unwin, New-York, The Macmillan Company, 1957 ; in-8, 258 p., 25/–

Le professeur A. présente ici au public qui s'intéresse aux littératures anciennes, dans une forme où tout ce qui serait trop technique est rejeté, les sept odes, un ensemble traditionnel de sept poèmes préislamiques. La vie bédouine y transparaît avec fraîcheur. On sait que les traductions du professeur A. ne sont jamais littéralistes. Arrivé lui-même à goûter pleinement la beauté poétique de ces compositions dans leur langue originale, il n'a d'autre souci que de rendre en un anglais poétique l'impression qu'a laissé en lui le vers arabe. Il réussit ainsi à tenir le lecteur dans l'ambiance poétique de l'original. Une longue introduction décrit avec beaucoup de détails en même temps qu'agréablement, l'histoire des traductions des sept odes. Cette histoire devra intéresser aussi le spécialiste. En somme, si l'ouvrage n'est pas une nouvelle discussion du sujet, le spécialiste ne devra pas le perdre de vue, et l'amateur des lettres anciennes en jouira, — l'étranger aussi, à condition d'être bien exercé dans la lecture de l'anglais.

D. A. T.

Mgr Jean Naslian. — Mémoires sur les événements politico-religieux en Proche-Orient de 1914 à 1928. 2 vol. Beyrouth, chez l'auteur, 1955 ; in-8, XII-610-1021 p., nomb. ill., 5 cartes, doll. 15.

Lorsqu'au début de ce siècle les atrocités et les massacres destinés à la suppression pure et simple du peuple arménien tout entier furent connues dans le monde, l'émotion fut aussi vive qu'inefficace. Une telle iniquité et tant d'horreurs demeurent ahurissantes, les faits étant multiples et indéniables. La cohésion entre les États n'existant pas et l'esprit de croisade disparu, il ne fut pas possible de faire respecter le droit de l'extérieur. Depuis lors, la cruauté humaine a répété semblables crimes : essai d'extermination des Juifs et déportations massives, de telle sorte que les récits de l'antiquité conservent une évocation d'actualité qu'on aurait pu croire périmée. Le cas de l'Arménie demeure particulier, car le mobile religieux de son martyre est explicite à côté de l'aspect racial d'une nouvelle idéologie politique. L'A. de ces *Mémoires*, évêque de Trébizonde (1911-1928) des Arméniens catholiques, a vécu personnellement ces événements tragiques, et grâce aux nombreuses notes de son journal personnel et aux multiples documents qu'il a pu rassembler après coup, il est à même de décrire d'une manière extrêmement détaillée l'histoire de cette période. La matière

des deux volumes se répartit avant et après la date de l'armistice de 1918. La 1re partie traite des préliminaires et des généralités relatives aux massacres, évolution politique et mouvement des idées, intervention des Puissances et procédés généraux d'exécution. La 2e partie fait l'histoire de chacun des diocèses catholiques à l'aide des preuves authentiques et des témoignages directs ; chaque section se termine par un martyrologe nominal, les religieuses sont groupées dans une dernière section. La 3e partie fait le point de la situation de chaque diocèse sous l'occupation alliée et durant l'après-guerre. Enfin la dernière partie suit les développements politiques et juridiques jusqu'en Turquie kémaliste ainsi que l'organisation de la bienfaisance et de l'Église dans l'émigration. L'A., dans le récit du drame demeure objectif et réservé, il conserve l'attitude chrétienne de pardon et de soumission au doigt de Dieu. Son livre a une grande valeur documentaire par la précision chronologique des faits de cette période troublée entre toutes. D. M. F.

Georgios Franc. Apergis. — *Βίος καὶ Ἀκολουθία τοῦ ὁσίου (...) Νείλου τοῦ Μυροβλύτου.* Athènes, Astir, 1957 ; in-8, 36 p.

Le saint Nil en question, originaire du Péloponnèse, a mené sa vie de dure ascèse au mont Athos et y est mort en 1651. Ses reliques furent retrouvées en 1815. Le Pirée possède une église dédiée à son nom. Le texte grec de l'office n'est pas toujours limpide et sa compréhension n'est pas facilitée par des fautes comme les suivantes (p. 23) : *Νεῖλον τὸν πάλαι ἀληθῶς ἀφομοίωμα* (lire : *Νείλων τῶν πάλαι*), *ἐνδυσώπει* (lire : *ἐκδυσώπει*). Notons aussi que, bien que le titre dise que l'office se chante le 12 novembre *(dies natalis)* et le 7 mai (invention), certains morceaux de l'office lui-même (p. 22, *Δόξα*) et les rubriques ne s'appliquent qu'à cette seconde date.

D. G. B.

Sister Mary Celine. — **A Woman of Unity.** A Biography of a Remarkable Woman, Mother Lurana of Graymoor. Graymoor, Garrison (N.-Y.), Sisters of the Atonement, 1956 ; in-8, XVI-358 p., 4,50 dl.

L'héroïne de cette attachante biographie était l'associée du R. P. Paul Francis dans la fondation de la branche féminine de la Society of the Atonement. La biographie du P. Fondateur a été présentée dans *Irénikon* (1953, p. 109-110). L'ouvrage que nous lisons ici, laissant parler les écrits de la R. M. Lurana, réussit à nous faire saisir quelque chose de sa personnalité et des idéaux auxquels elle est restée si fortement attachée. Ceux-ci étaient, tout d'abord, le travail missionnaire parmi les plus abandonnés, et de préférence dans les milieux et pays catholiques mais qui courent le danger de perdre leur foi catholique (c'est l'aspect franciscain) ; ensuite, et dès avant la conversion au catholicisme romain, il y a l'amour pour le siège de Rome (apport surtout, peut-être, du P. Paul et de sa conception de l'*Atonement*) et le désir ardent d'y amener tous les chrétiens qui n'y sont pas unis. Ce travail d'Unité, tel qu'il est présenté ici et sous la plume même des fondateurs, a toujours été considéré comme un travail de conversions, ce qui fait deviner la grande différence qui existe entre la *Chair of Unity Octave* et la Semaine universelle de Prière telle qu'elle a été propagée

par l'abbé Couturier. On doit cependant admirer l'esprit très irénique qui caractérisait personnellement la M. Lurana, ainsi que son extraordinaire sneccès comme « convertisseuse ». C'était une sainte femme ; elle a connu les souffrances ; elle a fondé et guidé longtemps une grande œuvre. — En vue du développement récent d'un mouvement en faveur de la langue vulgaire, on lira avec des réactions, sans doute, diverses, qu'en 1926 la communauté a remplacé la récitation de l'Office divin en anglais — relique absolument typique de son origine dans l'anglicanisme — par l'Office en latin. Il serait intéressant de savoir si les religieuses d'aujourd'hui connaissent leurs psaumes et leur Bible comme les connaissait leur Mère Fondatrice. L'A. nous a donné un beau témoignage de piété filiale dans cette vie de sa Mère. — Quel chagrin M. Chorley avait-il causé à la communauté (p. 219) ? Nous n'avons pas trouvé d'autre référence à ce nom. D. G. B.

Jacques-Albert Cuttat. — La rencontre des Religions. (Coll. « Les Religions », 12). Paris, Aubier, 1957 ; in-12, 200 p.

« Un lama tibétain fit remarquer à un missionnaire chrétien que si l'humanité appliquait les principes de Bouddha, le monde vivrait dans la paix. — Et s'il pratiquait la doctrine du Christ, demanda le second, qu'en résulterait-il ? — Ce serait assurément le ciel sur la terre, répondit le lama. — Alors, pourquoi ne vous convertissez-vous pas au christianisme ? insista le missionnaire. — Parce que vous, les Occidentaux, ne le vivez pas, répliqua le bouddhiste ». Ce serait trop dire que le présent ouvrage est écrit pour expliquer la raison de cette histoire qui est racontée dans une note (p. 48). Cependant, l'A. s'est appliqué à nous montrer la manière profonde dont sont vécues les religions orientales. — La seconde partie de l'ouvrage — la moitié — est consacrée à « La méthode d'oraison hésychaste et sa portée spirituelle aux confins de l'Orient et de l'Occident », et contient des pages vraiment suggestives, qui dépassent de loin le stade de l'amateurisme, notamment sur la conception des rapports entre la nature et la grâce dans la théologie de l'Orient, en tant qu'elle se distingue de la nôtre. Certains sont surpris de voir le succès qu'a connu dans nos pays, au cours de ces dernières années, la littérature concernant « la Prière de Jésus » et sa pratique. On trouvera dans ce petit livre beaucoup de notions utiles autour de cette question, qui a exercé une si grande influence sur la mystique du christianisme byzantin, russe en particulier.
D. O. R.

Gustav Ränk. — Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens. (FF Communications, 137). Helsinki, Acad. scient. Fennica, 1949 ; in-8, 246 p., Mk 750.

La recherche qui fait l'objet de ce livre ne se place pas sur le plan de l'histoire des religions mais sur le terrain du folklore comparé d'un point du culte domestique. L'étude est partie des peuples finnois d'Europe, estonien — celui de l'A. — et finlandais — celui qui assure la publication, et s'étend à toute l'Eurasie septentrionale. Malgré l'isolement de l'émigration, l'A. a pu faire usage d'une abondante documentation littéraire et photographique. La conclusion proposée par ce tour d'horizon

est que le coin sacré dans l'habitation provient du culte strictement masculin des tribus, en relation avec leur activité et la coutume de contracter mariage hors du clan, de sorte que les divinités ne soient pas communes. On a isolé méthodiquement ce sujet des autres sièges du culte domestique, tels que l'entrée et l'âtre. Là serait à trouver la toile de fond folklorique du coin des icones chez les Russes. D. M. F.

Byzantinische Diplomaten und östliche Barbaren. Aus den Excerpta de legationibus des Konstantinos Porphyrogennetos ausgewählte Abschnitte des Priskos und Menander Protektor, übersetzt, eingeleitet und erklärt von Ernst DOBLHOFER. (Byzantinische Geschichtsschreiber nº IV). Graz, Verlag Styria, 1955 ; in-12, 223 p.

Vademecum des byzantinischen Aristokraten. Das sogenannte Strategikon des Kekaumenos, übersetzt, eingeleitet und erklärt von H.-G. BECK. (Byzantinische Geschichtsschreiber nº V). Graz, Verlag Styria, 1956, ; in-12, 164 p.

Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz. Das 8. Jahrhundert (717-813) aus der Weltchronik des Theophanes, übersetzt, eingeleitet und erklärt von Leopold BREYER. (Byzantinische Geschichtsschreiber nº VI). Graz, Verlag Styria, 1957 ; in-12, 244 p.

Les œuvres des diplomates byzantins Priscos (Vᵉ siècle) et Ménandre Protektor (VIᵉ siècle) ne nous sont connues que par les *Excerpta de legationibus* de l'empereur Constantin Porphyrogénète. Ces écrits constituent des sources historiques intéressantes ; en outre, ils nous montrent, de façou vivante, l'activité des diplomates byzantins de leur temps, de même que les mœurs des peuples barbares. Certains extraits en furent déjà traduits en allemand par K. Dieterich, G. Freytag et H. Homeyer. E. D. nous fournit ici une traduction de la plus grande partie des *Excerpta* de Priscos et de tous ceux de Ménandre. Sa numérotation suit l'ordre de Müller et de Dindorf, la traduction est basée sur l'édition de K. de Boor.

La littérature que les Byzantins nous ont laissée nous renseigne très peu sur la vie des gens de province, leurs occupations et leurs soucis. Le *Stratégikon* de Kekaumenos et *l'Exhortation à l'Empereur* font exception à cette règle. Le premier écrit est l'œuvre d'un général retiré (H.G.B. croit pouvoir l'identifier avec Katakalon Kekaumène), qui donne des conseils pratiques à ses enfants en vue des charges qu'ils auront à remplir ; le second écrit semble bien être du même auteur ; il contient des conseils et avertissements à l'empereur. Dans les deux ouvrages, les conseils sont basés sur l'expérience personnelle, sur l'histoire et sur les lettres profanes et sacrées. Ces œuvres furent composées — chose rare à Byzance — sans aucun souci littéraire ou rhétorique ; c'est peut-être la raison pour laquelle un seul manuscrit en soit parvenu jusqu'à nous ; celui-ci fut édité pour la première fois à Sᵗ-Pétersbourg en 1896 par V. Vasilievskij et V. Jernstedt.

Bien que la chronique de Théophane appartienne au genre populaire, elle garde son importance pour nous : Théophane y a noté des sources aujourd'hui perdues et, en outre, elle constitue l'unique source un peu développée des années 769 à 813 de l'histoire byzantine, qui nous a été conservée. La chronique de Théophane a exercé une influence sur les historiographes postérieurs, tant en Occident qu'en Orient. — La traduction de L. B.

est basée sur la dernière édition critique publiée par K. de Boor à Leipzig en 1883 et 1885. D. M. V. d. H.

Sourdel-Thomine J. — Al-Harawī, Guide des Lieux de Pèlerinage, traduction annotée. Damas, Institut Français, 1947 ; in-8-LXIV + 231 p.

Abū l-Ḥasan ʻAlī b. Abī Bakr al-Harawī (mort en 611/1215) avait accompli, à partir de 569/1173, un voyage à travers le royaume franc de Jérusalem, l'Égypte, le Maghrib, la Sicile, Chypre et Constantinople. Ses pérégrinations se poursuivent alors, mais nous en ignorons l'ordre chronologique : Diārbakr, Mossoul, Bagdad, Kūfa, Baṣra, la Mecque, Médine. De ces pays il nous rapporte sur les lieux de pèlerinage une documentation brève, mais fondée sur l'observation directe. Par ces qualités, l'ouvrage servit de base solide aux dictionnaires et aux autres compilations géographiques. Dans l'introduction, l'A. se demande s'il ne faut pas voir en al-Harawī, plutôt qu'un pèlerin désintéressé, un agent plus ou moins officieux, même auprès de l'empereur Manuel Comnène. L'A. annonce d'ailleurs l'édition d'une épître, qui atteste les préoccupations politiques d'al-Harawī. Les notes et références nombreuses rendent le texte facile à exploiter. On est cependant renvoyé à l'index analytique de l'édition du texte arabe. Quatre cartes géographiques sont insérées dans le texte. Enfin deux petits détails : l'édition du texte arabe n'est nulle part indiquée; il y aurait eu profit à mettre les numéros des pages de l'édition arabe en marge de la traduction. D. A. T.

J. C. Powell-Price. — A History of India. Londres, Nelson and Sons, 1955 ; in-8, XVI-679 p., 63 pl., 25 cartes, £ 2/2/-

Qui connaît tant soit peu la complexité de l'Inde s'étonnera ou s'émerveillera de voir son histoire racontée en un seul volume. Ordinairement, les auteurs dévoilent, dans une préface ou dans des conclusions, leur intention, l'idée générale qui se dégage de leur étude ; ici, il n'en est rien : l'A. exposera les faits tels qu'ils lui sont connus ; il est bien certain que la documentation donnée en fin de volume n'est qu'une indication de quelques sources principales et que l'A. en sait bien plus qu'il ne dit ; il est évident, en outre, que le sujet lui est familier ; il a passé trente ans dans le Service Indien de l'Éducation ; on nous dit qu'il est particulièrement compétent en matière d'archéologie et d'histoire indiennes. Son œuvre en témoigne. Si l'on recommande cet ouvrage c'est pour l'étendue de son information ; certains points, tant pour ce qui concerne l'histoire générale que l'histoire contemporaine, sont d'un intérêt fondamental ; citons les passages sur les Aryens, sur Bouddha, sur Alexandre-le-Grand, les Huns, les musulmans ; de même, plus tard, l'arrivée des Européens colonisateurs : la dernière moitié du volume raconte l'histoire d'un peu plus de trois siècles ; les quarante siècles et plus des débuts sont resserrés dans la première moitié. Nous signalons ce point pour souligner la difficulté de l'entreprise. Mais aussi pour dire, qu'à notre avis, les puissances européennes colonisatrices ayant perdu leur pouvoir dans les Indes, c'est cette première partie qui nous paraît la plus importante, — du moins si l'on

veut connaître mieux les Hindous, avec leurs particularismes de race, de langue, de castes. C'est dans cette première partie que l'on découvrira, dirions-nous, une richesse d'humanité, si variée, avec des ascendances si lointaines et si grandes, dont la généralité des Hindous portent les signes de noblesse, de dignité, et qui ne se retrouvent peut-être en aucune autre région du monde. Richesse d'humanité qui se manifeste dans des légendes, dans l'art, dans une littérature peu connue et aussi dans une variété de cultes. L'histoire de l'Inde mystérieuse est ici racontée dans ses grandes lignes ; mais l'historien nous gratifie de récits d'où ni le drame ni la poésie ne sont absents. Les cartes indiquent l'évolution historique, les planches quelque chose des grandes réalisations artistiques. D. Th. Bt.

Mélanges Louis Massignon. Publiés sous le patronage de l'Institut d'Études Islamiques de l'Université de Paris et de l'Institut Français de Damas, t. III. Damas, 1957 ; in-4, 484 p.

Le troisième volume de ces Mélanges (pour les deux premiers cfr *Irén.*, t. XXX (1957) p. 133 et p. 256) se présente avec les mêmes qualités que les précédents. On remarquera qu'ici encore presque toutes les contributions sont en langne française. Quelques-unes méritent d'être signalées spécialement. Celle de G. Lecomte où est analysée l'introduction du *Kitāb 'adab al-kātīb*, montrant bien la réaction de *Ibn Qutayba* (mort en 889/275) contre l'ignorance de la langue arabe chez le personnel de l'administration abbaside. Dans un examen du *Compendium Legum Platonis* L. Strauss explique dans quel état d'esprit philosophique al-Fārābī (mort en 950/339) lisait les *Lois* de Platon. J. David-Weill édite une page d'un papyrus du Musée du Louvre, qui doit remonter à 250-300 H., et qui appartient à un recueil de traditions *(ḥadīt)*. Elle a trait à la prière du *qunūt*.

D. A. T.

Zygmunt Wojciechowski. — Studia historyczne (Études historiques). Varsovie, Pax, 1955 ; in-8, 476 p., 23 photographies, 45 zl.

Ce recueil posthume contient des études et essais publiés, à une exception près, depuis la dernière guerre. L'A., professeur d'histoire à l'Université de Poznan, déclara, en 1955, avoir subi une forte influence des idées de M. Dmowski, dont l'activité politique, avant et après 1914, tendait au rétablissement d'un État polonais indépendant, allié à la Russie et incorporant dans ses frontières les territoires ci-devant slaves aux confins orientaux de l'Allemagne. Les recherches de l'A. reflètent bien cette inspiration. Il n'était, d'ailleurs, pas isolé. Un nombre d'archéologues, d'historiens et de linguistes polonais faisaient ressortir, depuis longtemps, les origines slaves des provinces attribuées à la Pologne à Potsdam. — Le matériel proprement historique de l'ouvrage est groupé en les chapitres suivants : *Berceau de l'État polonais, Études sur le Haut Moyen Age, Quelques recherches sur les XVe et XVIe siècles, Une contribution à l'histoire contemporaine.* Il y a lieu de signaler parmi les nombreuses études celles sur une révolution païenne en 1037 ainsi que sur les causes qui ont déterminé la monarchie élective en Pologne. D. H. C.

I. Kykkotis. — *Ἑλληνικὴ Σικελία.* Londres, Zeno, 1956 ; in-8, 124-XIV p., ill., 10/6.

L'A., Cypriote habitant Londres, est allé en Sicile où il découvre la Grèce à chaque pas ; en effet, elle s'y trouve, mais M. K. veut absolument la trouver même là où elle n'est pas, par exemple, à Piana de' Greci. Les habitants avaient beau lui répéter qu'ils étaient Albanais et lui parler un grec ancien d'école, notre touriste veut qu'ils soient de race grecque parce qu'ils ont la liturgie grecque. Il entreprend même de tirer argument de leur prononciation du grec pour démontrer la fausseté de la prononciation érasmienne. Mais c'est bien simple : les premiers immigrants ont conservé la prononciation liturgique qu'ils avaient chez eux ; celle-ci s'est maintenue et elle a été renforcée par les prêtres qui ont étudié au Collège grec de Rome. L'A. lui-même écrit une belle *dimotiki* (avec *τές* pour *τίς*) et a certainement profité au maximum de son séjour. Il donne à ceux qui lisent le grec moderne une belle invitation à le suivre dans ses découvertes dans cette île enchanteresse et parmi ses sympathiques habitants.

D. G. B.

Carl Erdmann. — Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 6). Stuttgart, Kohlhammer, 2e éd. 1955 ; in-8, XII-420 p., DM. 21.

Réédition sans changements d'un ouvrage paru en 1935. L'A., dont la famille fut éprouvée durement durant la première guerre mondiale, s'est intéressé aux valeurs morales engagées dans la guerre et à la sublimation éventuelle d'un fléau de l'humanité. Au cours de l'histoire, la croisade contre les ennemis de la foi chrétienne a paru, à côté de son caractère défensif, réaliser cette sublimation. L'enquête se limite au mouvement des idées en Occident, chez les Pères latins et au moyen âge. L'A. a analysé avec soin une abondante documentation patristique, liturgique, juridique et toutes les fluctuations de l'idée de croisade jusqu'à sa première réalisation sous Urbain II. Dans cet ordre d'idées, la 1re Croisade n'est pas un point de départ, mais un sommet. La perspective de ce livre est tout à fait occidentale, et la Croisade y apparaît animée de l'esprit chevaleresque qui en fait sa grandeur, mais tellement étrangère au monde de pensées de l'Orient que l'entreprise qui eût dû réunir les deux parties de la chrétienté pour une défense commune, contribua à les dresser l'une contre l'autre.

D. M. F.

H. P. Gerhard. — Welt der Ikonen. Recklinghausen, Bongers, 1957 ; in-8, 225 p., 4 cartes, 1 tableau comparatif, 23 pl. en couleur et 67 en noir, DM. 16.

C'est avec joie que nous saluons l'œuvre de M. Gerhard, conservateur du Musée d'Icones de Recklinghausen. L'A. a complètement atteint son but : écrire un livre où l'on pourrait trouver sous une forme concise, tout ce qui touche de près ou de loin aux icones. Les liens qui unissent les différentes écoles sont clairement indiqués et les caractéristiques, propres à chacune d'elles, relevées avec beaucoup de clairvoyance et de pénétration. Sont traités l'esprit, la forme et le développement de l'icone avec une

grande maîtrise. Son ouvrage est ainsi devenu un instrument de travail extrêmement utile, — presque un manuel, — mais sans le caractère péjoratif de ce mot. En effet, l'A. ne se borne pas exclusivement aux icones mais il nous donne également un aperçu très fourni et bien fait sur l'image et sa vénération dans l'antiquité chrétienne, avant et après l'édit de Milan. Suivent alors deux longs chapitres, l'un sur Byzance et les pays balkaniqnes, l'autre sur la Russie. Viennent ensuite trois suppléments. Dans le premier, l'A. nous parle de la place et de l'importance de l'icone dans l'ornementation des églises orientales et notamment de l'iconostase. Dans le second il nous livre les secrets de la technique et de la décoration des icones et dans le troisième enfin, est amenée la question épineuse et difficile des critères de datation d'une icone et de son attribution à telle école plutôt qu'à telle autre. Particulièrement bienvenu est le tableau synoptique de l'iconographie byzantine que nous donne l'A., indiquant les mosaïques, fresques ou icones les plus importantes, parallèlement aux œuvres les plus connues de l'art de l'Europe occidentale. Exécuté en trois couleurs, il permet au lecteur de classer d'un coup d'œil les différentes manifestations de l'art byzantin dans le monde artistique qui lui est familier. Soulignons aussi le souci qu'ont eu l'A. et l'éditeur de publier autant que possible des icones dont on n'a pas encore vu de reproductions. Tout le livre, de même que les planches en couleur et en noir, témoigne d'un réel souci de beauté. Nous n'avons qu'une remarque à faire. A la p. 145, l'A., en parlant de deux icones contenant la représentation des fêtes et des saints de toute l'année (fig. 41 et 42), nous dit : « l'Année commence sur l'icone de droite au milieu du mois de mars, conformément à l'ancienne manière de compter l'année ». Nous croyons qu'il s'agit d'une erreur. L'Année commence bel et bien sur l'icone de gauche (fig. 41) avec le 1er septembre, date par laquelle débute encore aujourd'hui l'année liturgique byzantine. En effet on lit au calendrier ce jour-là : « Le 1er septembre, Commencement de l'indiction ou de la nouvelle année. Mémoire de S. Syméon le Stylite, etc. » Ce saint se trouve en effet le tout premier sur la rangée supérieure de la planche 41. Remarque qui ne diminue du reste en rien l'excellente qualité de ce livre, que nous recommandons chaudement à tout vrai ami des icones.

D. J.-B. v. d. H.

H. M. Biedermann, O.E.S.A. — Die Passion. Recklinghausen, Bongers, 1958 ; in-12, 76 p., 16 pl. en couleur.

Ce livre est le cinquième dans la série « *Ikonen* » du même éditeur. Cette fois ce sont les icones concernant la Passion et la Résurrection de Notre-Seigneur qui sont décrites. Une introduction succincte nous donne quelques notions de ces deux thèmes iconographiques si importants, tandis que le texte, accompagnant chacun des seize planches, explique plus en détail les différents spécimens d'icones représentées. C'est une excellente idée que d'illustrer les icones, et surtout celles des grandes fêtes, par des textes pris dans l'office, dont les icones ne sont souvent que l'expression en couleur.

D. J.-B. v. d. H.

Carlo Cecchelli. — I Mosaici della Basilica di S. Maria Maggiore. Turin, ILTE, 1956 ; in-4, 342 p. ; 86 pl. h.-t., dont 37 en couleur.

Par la munificence du *Banco di S. Spirito*, institué par le Pape S. Pie V en 1605, a été édité et distribué cet ouvrage merveilleux, publié avec un luxe de reproductions en hors-texte, soit en noir soit en couleurs qui font honneur à l'édition italienne, aux mécènes qui ont commandé l'ouvrage, et à l'auteur de ce chef-d'œuvre. On connaît la splendeur de la fameuse basilique romaine, ses origines, son trésor de mosaïques. De celles-ci les plus visibles, malgré l'effet qu'elles produisent, ne sont pas toujours les plus intéressantes au point de vue historique et archéologique. Nous voudrions parler de ces cadres situés au-dessus des colonnades de la nef ; on sait qu'elles sont les plus anciennes mais il est assez difficile de les examiner *in situ*.Grâce à cette édition, l'on peut étudier à l'aise cette série de tableaux bibliques, qui dépeignent de nombreuses scènes de la vie d'Abraham, de Moïse et de Josué. On ne peut s'empêcher de les comparer aux miniatures de l'Iliade (de l'Ambrosienne) qu'a publiées en 1955 Ranuccio Biandi Bandinelli ; il y a là une similitude frappante de mise en scène et de coloris. Ceci devait être remarqué. Une seconde série, celle de l'arc triomphal, est de la même époque, sous Sixte III (432-440) et elles représentent des scènes de l'Enfance du Christ et de la Vie de la Vierge. Nous les voyons sur l'arc triomphal et leur interprétation est facile. L'éminent archéologue romain, n'a pas seulement analysé et décrit les panneaux de mosaïques, il a écrit l'histoire de la fameuse basilique et de ses mosaïques, discutant les interprétations faites jusqu'ici par les meilleurs archéologues et l'opinion des savants pour ce qui concerne les origines. Cet ouvrage est une sorte de monographie monumentale de la basilique ; le chapitre II qui traite de la célèbre icone orientale « *Salus Populi Romani* » est spécialement instructif pour les iconophiles orientaux ; ceux qui expliquent les mosaïques du Ve siècle intéresseront davantage les archéologues des origines et les historiens de l'Art ; le dernier, les médiévistes. Mais, tout amateur d'art, tout pèlerin de Rome jouira de connaître cet ouvrage de grande classe. Veuillent beaucoup de mécènes encourager la production de pareilles œuvres. Et tous nos remerciements vont aux éditeurs et à leur équipe.

D. Th. Bt.

Imprimatur :
F. Toussaint, vic. gen.
Namurci 15 julii 1958.

Cum permissu superiorum

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique).*

IRÉNIKON

Tome XXXI 3e trimestre 1958

Éditorial

Le Conseil œcuménique des Églises a proposé une enquête sur un thème important et actuel, étranger aux controverses classiques : la Seigneurie du Christ sur le monde et l'Église. Nous avons donné déjà une étude exégétique de J. Cambier sur ce thème (Irénikon, XXX, 1958, pp. 379-404). *La théologie biblique aura droit, à la prochaine Assemblée, à un traitement de faveur qu'elle recevra certainement. Mais si l'on veut s'expliquer la diversité des traditions et fournir des éléments d'auto-critique et de dialogue, il y a lieu d'étudier aussi l'histoire de l'exégèse. Nous donnons ci-après une étude qui a pour but de montrer quel écho le Nouveau Testament a trouvé dans l'œuvre de saint Basile sur le point qui nous intéresse, et comment celui-ci a compris la vocation du chrétien devant le monde.*

Cette étude rejoint, on le verra, beaucoup de questions relatives à la théologie des réalités terrestres dont on s'est occupé ces dernières années en différents milieux. Si la pensée basilienne relève des préoccupations d'une autre époque, elle esquisse néanmoins des solutions nuancées pour beaucoup de problèmes modernes.

Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile.

Les Pères du IVe siècle se sont vus obligés d'interpréter le message du Nouveau Testament sur l'Église et le monde dans des conditions toutes nouvelles ; ils assistaient à la révolution qui a créé le moyen âge, et dont les effets durent encore aujourd'hui. Reconnue par l'Empire comme une force morale, l'Église entretient avec lui des rapports amicaux ; elle est appelée à un rôle actif dans le développement social et culturel, elle possède des biens considérables. Moins exigeante dans son recrutement, elle bénéficie de l'adhésion des masses. Le succès avait ses inconvénients, baisse de la ferveur dans le peuple chrétien, main-mise impériale sur l'influence spirituelle, ce qui explique des réactions d'indépendance : résistance nicéenne à l'arianisme de cour, apparition du monachisme qui cherche une perfection plus haute que celle des communautés chrétiennes, multiplication des sectes.

L'œuvre de Basile consista à réconcilier avec la hiérarchie et le peuple chrétien un mouvement ascétique dont l'enthousiasme frôlait l'anarchie. Il n'avait pas hésité à donner à ce mouvement son adhésion profonde ; mais grâce à son sens ecclésiastique, à sa formation humaniste exceptionnelle, à sa vaste connaissance de l'Écriture, il réussit à opérer une synthèse des aspirations de l'époque. Plusieurs ouvrages récents [1] se sont attachés à définir

1. Signalons P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*. Paris, 1932 ; D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique*. Maredsous, 1949 ; L. VISCHER, *Basilius der Grosse. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts*. Bâle, 1953. Nous reviendrons dans nos conclusions sur ces divers travaux.

sa position exacte et à apprécier les diverses influences qui l'ont déterminée ; certains veulent y voir surtout un rebondissement de l'ascétisme des philosophies hellénistiques, d'autres y reconnaissent un christianisme plus ou moins pur. Pour réconcilier ces avis et mesurer l'importance des différents thèmes d'inspiration, il ne suffit pas de reproduire les expressions de Basile, de composer une mosaïque de textes parfaitement authentiques. On voudrait s'astreindre ici à étudier tous les emplois d'un thème donné, à expliciter les réminiscences et discerner le développement chronologique, en tenant compte du genre littéraire de chaque écrit et du relief que prend chaque affirmation dans son contexte.

Ce travail ne peut porter que sur des points extrêmement limités. Nous classerons tous les emplois [1] de *kosmos* et *kosmikos ;* nous signalerons aussi l'importance de *aiôn* et de *kairos*, thèmes connexes, et nous retiendrons toutes les mentions des « gens de l'extérieur » (οἱ ἔξωθεν). Auparavant, il faudra esquisser l'histoire de la notion ascétique de « monde » dans la Bible, et rappeler la chronologie des œuvres de Basile. Si limitée que soit l'enquête, elle attirera l'attention sur le monachisme, sur le rôle qu'il a joué dans les traditions orthodoxe et catholique, et sur la réponse qu'il apporte au problème de la Seigneurie du Christ.

* * *

En dehors des textes chrétiens, le mot *kosmos* [2] appartient au langage de la philosophie naturelle, mais non à celui de la morale ou de la diatribe. L'acception péjorative qu'il reçoit

1. J'ai dressé pour mon usage personnel un *index verborum* basilien comprenant un certain nombre de termes importants. Quelques distractions peuvent s'y être produites, mais sans doute pas pour des emplois significatifs ; les œuvres ascétiques ont été relues plusieurs fois. — De la présente enquête sont exclus les emplois de *kosmos* au sens bien grec de « univers », ainsi qu'un certain nombre de formules chrétiennes dont les éléments ne sont plus dissociables, comme « depuis le commencement du monde ». L'objet de l'enquête est le sens moral et ascétique du mot.

2. Voir surtout les deux articles de H. Sasse, dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de G. Kittel : *Αἰών*, I, Stuttgart, 1933, 197-208 ; *Κόσμος*, III, 1938, 867-898 (surtout le § C 4).

dans le Nouveau Testament est due à l'influence du judaïsme et plus particulièrement de la littérature apocalyptique tardive : l'araméen *ᶜalmâ*, après avoir marqué une durée indéfinie, en était venu à désigner et distinguer les deux grandes étapes temporelles, l'éon présent, objet du jugement, et l'éon futur et céleste. La formule « cet éon-ci », portant sur une réalité concrète, imaginée dans l'espace autant que dans le temps, se trouva rendue par le grec *kosmos* autant que par *aiôn*.

Les Synoptiques ne sentent guère le besoin de situer sur un plan aussi général les forces d'opposition, et se contentent le plus souvent de faire intervenir des personnes concrètes, Scribes ou Pharisiens. Marc et Matthieu mettent pourtant en garde contre « les soucis de l'éon (présent) », qui étouffent la Parole ; Luc, qui recourt ici à une tournure plus grecque, « les soucis de la vie », sait user ailleurs d'un sémitisme caractérisé, « les fils de l'éon présent ». Quant à *kosmos*, il prend un sens péjoratif chez Matthieu, en une formule attestée aussi dans le judaïsme : « Malheur au monde... » ; et Luc parle des païens du monde, *gentes mundi*.

Le thème est plus familier à saint Paul, qui emploie indifféremment *kosmos* ou *aiôn* ; il joint même les deux mots par un génitif epexégétique,« le siècle du monde ». Chez lui, la nuance entre les deux mots ne vient pas de ce que l'un évoquerait l'espace et l'autre le temps, comme le voudrait l'usage grec antérieur ; mais *kosmos*, toujours employé en un sens péjoratif, devient terme technique et ne requiert plus l'adjonction d'un démonstratif pour s'appliquer aux choses d'ici-bas, tandis que *aiôn* reste susceptible de désigner le siècle futur.

Jean est au terme de cette évolution. Chez lui, la transformation des perspectives eschatologiques laisse entièrement tomber le terme *aiôn ;* le monde en revanche joue un rôle considérable, si hostile à la révélation de la vie éternelle, que l'on est tenté parfois de le comprendre en un sens dualiste. Il lui arrive d'employer le mot dans un contexte favorable : « le Sauveur du monde », « Dieu qui a tant aimé le monde » ; même alors, il s'agit des pécheurs comme tels, appelés à renaître en cessant d'être monde ; car le monde ne peut recevoir l'Esprit, et Jésus refuse de prier pour lui. Tant d'insistance sur les ténèbres n'a

d'ailleurs pas d'autre but que de mettre en plein relief la lumière venue en ce monde.

Le langage du Nouveau Testament ne va pas sans difficultés ni apparentes contradictions. Pour Jean, les disciples restent dans le monde, sans lui appartenir. Paul veut qu'ils usent du monde comme n'en usant pas ; il accorde aux Corinthiens qu'ils ne peuvent sortir du monde et rompre toute relation avec les impudiques ; il regrette pourtant que les chrétiens mariés aient nécessairement souci des affaires du monde et soient partagés dans leurs préoccupations et leur prière.

* * *

Le but du monachisme paraît être précisément d'atteindre à cet état irréalisable, de quitter complètement le monde ; on risque alors de ne donner à *kosmos* qu'un sens conventionnel : la société profane, même chrétienne, en dehors de la clôture et de la sainte Règle. La langue ecclésiastique parle aujourd'hui d'Église séculière, de clergé séculier, d'Instituts de perfection séculiers, distingués d'un état juridique qualifié de « régulier ». Ce vocabulaire pose certains problèmes, et bien d'autres études seraient nécessaires pour en retracer l'histoire ; nous devons nous borner à la langue de Basile.

La première constatation qui s'impose, c'est que l'opposition au monde ne joue chez Basile qu'un rôle très limité. Ceci n'a rien de décevant pour notre enquête : toutes les données intéressent l'histoire, les silences autant que les discours.

Pour apprécier les silences de Basile, il faut connaître son rôle historique [1]. Il n'est pas l'initiateur du mouvement de renoncement au monde, mais suit les traces d'Eustathe de Sébaste, l'ascète vénéré qui a conquis sa famille. Dans le radicalisme de leur enthousiasme, les eustathiens prétendaient moins instaurer, dans le cadre de l'Église, un groupe particulier, qu'en-

1. Voir J. Gribomont, *Le monachisme au IVe siècle en Asie mineure : de Gangres au Messalianisme*, et *Les Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament*, dans K. Aland-F. L. Cross, *Studia Patristica*, II (Texte und Untersuchungen, 64), Berlin, 1957, pp. 400-426.

seigner aux chrétiens affadis les normes de l'austère Évangile et réformer l'Église. Basile lui-même n'a guère conscience d'adopter une voie de « conseil », sauf en ce qui concerne le célibat ; la consécration des biens terrestres au service des pauvres, l'obéissance intégrale au précepte évangélique de la charité, l'étude continuelle de la parole de Dieu et la prière assidue sont à ses yeux le devoir strict du chrétien, sa façon de proclamer la Seigneurie du Christ ; si devant ces exigences le commun des fidèles se scandalise et parle d'exagération, c'est faute de prendre au sérieux l'Évangile. Basile n'entend pourtant pas plier tout le peuple aux mêmes formes de pauvreté, d'obéissance et de prière ; il voit très bien les inconvénients d'un enthousiasme incontrôlé : extravagance du sens propre et engouement pour les renoncements spectaculaires, aux dépens du vrai renoncement. Aussi se refuse-t-il autant que possible à opposer d'une façon sectaire les communautés ascétiques au « monde » ambiant, et voit-il en elles, de préférence, la réalisation même de l'Église locale.

Les écrits ascétiques, destinés à ce milieu fervent des disciples d'Eustathe, s'échelonnent sur trois étapes [1]. Les *Règles Morales* datent du début de la conversion de Basile, vers 360. C'est un florilège des préceptes et des exemples fournis par le Nouveau Testament, destiné à retrouver la norme authentique, au milieu de la confusion d'idées et d'influences. La personnalité de l'auteur ne s'affirme que discrètement, dans la préface, puis dans le choix des textes (plus de 1500 versets), ordonnés sous de brèves rubriques. Si sévères qu'elles puissent paraître, de telles Règles s'imposent évidemment à tout chrétien ; ce sont les seules qu'ait jamais prétendu écrire Basile.

1. J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile* (Bibliothèque du Muséon, 33), Louvain, 1953, surtout pp. 237-254, 277-293, 323-336. Les *Règles Morales* et le *Grand Ascéticon* sont édités dans P. G. 31 ; le *Petit Ascéticon* (en latin) dans P.L. 103, 483-554. Pour citer les *Règles Morales* et les *Petites Règles*, il suffit de citer le numéro, et, pour les *Morales*, le paragraphe de la Règle ; pour les *Grandes Règles*, j'ajouterai la référence à la colonne de P.G. 31. Comme l'original grec du *Petit Ascéticon* est conservé le plus souvent dans le texte du *Grand Ascéticon*, le mieux est de citer le numéro de la Question latine (Q.) en ajoutant le numéro de la Grande ou Petite Règle (G.R., P.R.) correspondante.

Ce que l'on appelle aujourd'hui les *Règles* (monastiques) a déjà pris ce nom dans une partie de la tradition manuscrite, mais c'est par anachronisme qu'un copiste leur a étendu le titre *ὅροι* que portaient les Règles morales. On dirait plus justement l'*Ascéticon*. Il s'agit de questions adressées à Basile lorsqu'il visitait les communautés et résolvait leurs problèmes exégétiques ou pratiques. La première édition, le *Petit Ascéticon*, perdue en grec, est conservée en latin et en syriaque. Basile y parle avec une autorité qui suppose déjà quelques années d'expérience ; il ne semble pourtant pas encore agir en évêque, et l'ouvrage date sans doute d'avant 370. Les principes s'affirment nettement, le public est mieux spécifié que lors des *Règles Morales* ; l'organisation et les observances restent pourtant encore mal définis. Nos manuscrits grecs représentent une seconde édition de l'*Ascéticon*, deux fois plus longue ; les institutions y sont désormais bien caractérisées. Dans nos éditions imprimées, comme dans une famille de manuscrits, ce *Grand Ascéticon* se présente en deux sections, nommées *Grandes* et *Petites Règles ;* cette distinction n'est pas chronologique, mais littéraire, les *Grandes Règles* constituant l'exposé fondamental, revu et rédigé, tandis que les *Petites Règles* sont un dossier d'improvisations orales, prises sans doute au vol par les auditeurs. Il arrive qu'une Grande Règle utilise et absorbe plusieurs Petites, ce qui permet d'assister à l'élaboration de la synthèse doctrinale, à partir des besoins et des préoccupations des frères.

Il peut être important de distinguer du langage de Basile celui des communautés, attesté par les formules d'interrogation, ou même par les citations implicites dans le cours des réponses de Basile. On constate en effet des nuances de vocabulaire qui révèlent des points de vue assez différents sur le « monde ».

La doctrine biblique concernant le monde joue dans ces œuvres ascétiques un rôle limité, qui pourtant va croissant de l'une à l'autre de ces trois étapes, *Règles Morales*, *Petit Ascéticon*, *Grand Ascéticon*, à mesure que la communauté monastique prend conscience d'elle-même et noue des rapports pacifiques avec la chrétienté ambiante. Nous étudierons successivement ces trois documents, avant de passer à l'examen des œuvres non-

ascétiques, où Basile adapte son langage à un autre public et à d'autres besoins.

* * *

Règles morales. Dans les *Règles Morales*, les formules bibliques sont reprises telles quelles, et non assimilées. Les allusions au *kosmos* ne forment pas une image cohérente. Un certain nombre reste à la surface de la psychologie basilienne et ne reparaîtront plus ; d'autres, appelées à jouer un rôle important, n'ont pas encore de relief. L'ensemble néanmoins fait connaître les perspectives et les intérêts qui ont déterminé l'orientation de la personnalité de Basile, et il faut partir des *Règles Morales* pour comprendre son évolution. Les premiers paragraphes de la préface mettent en relief le thème de la Seigneurie du Christ : consterné par les divisions des chrétiens, l'auteur se rend compte que la source de tant de maux, c'est le mépris du seul Seigneur. « Chacun des pasteurs préfère commander contre le Seigneur et déchirer l'Église de Dieu plutôt que se soumettre lui-même aux commandements [1] ». Opter en faveur de l'ascétisme eustathien, puis s'attacher aux commandements évangéliques et consacrer sa vie à les accomplir intégralement, en compagnie de frères animés d'un même idéal, ce n'est donc aucunement manquer d'intérêt pour l'Église, c'est au contraire, aux yeux de Basile, réaliser la Seigneurie du Christ dès ce monde. La préface se conclut en opposant le *kairos* présent, où il faut renoncer à ses volontés et aux traditions des hommes pour plaire à Dieu en observant l'Évangile, et le siècle à venir, temps de colère pour les fils d'incrédulité, mais vie éternelle et royauté céleste pour ceux qui gardent les commandements [2].

Le début et la fin des *Règles Morales* suivent un plan méthodique, dont l'analyse doit tenir compte comme d'un élément important de la doctrine. Basile commence comme l'Évangile, par la prédication du Baptiste et le thème de la pénitence (I, 1) :

1. P.G. 31, 653-657. — Les traductions présentées dans cet article résumeront souvent le texte, en ne conservant que les éléments qui vont *ad rem*.

2. P.G. 31, 676 B.

celle-ci répond au moment présent, temps de miséricorde, tandis que l'éon futur sera celui du jugement définitif. Ainsi le thème de l'*aiôn*, dans sa perspective eschatologique primitive, est au fondement de toute la morale basilienne ; en ce qui concerne le présent, il est exprimé par le mot *kairos*, plus familier à l'oreille grecque (I, 2 et 5).

La Règle suivante donne une forme concrète aux œuvres de la pénitence : il n'est pas possible de servir Dieu, si l'on se mêle de choses étrangères à la piété (II, 1), ni de devenir un vrai disciple, si l'on reste attaché à aucune chose présente ou à une personne qui retienne tant soit peu de l'obéissance au commandement de Dieu (II, 3) ; *Matthieu* 10, 37-38, cité à l'appui, montre que les attaches ainsi visées sont les liens de famille les plus légitimes, et que Basile songe concrètement aux séparations exigées par la vie monastique. Ces principes de renoncement effectif commandent toute l'œuvre basilienne, ils reparaîtront dans l'*Ascéticon* ; dans les *Règles Morales*, ils n'entraînent aucune citation qui mentionne le monde ni le siècle, ce n'est donc pas en fonction de ces catégories qu'ils se formulent essentiellement.

A la fin des *Règles Morales*, une section est consacrée aux états de vie particuliers. Les règles pour les vierges n'y viennent qu'à leur rang, après qu'on ait parlé du clergé, des époux, des enfants, des esclaves, des veuves. Alors seulement Basile introduit l'allusion (*I Cor.* 7, 33) au chrétien marié « partagé par la sollicitude des choses du monde ». Loin d'en faire la base de son système ascétique, il reporte donc ce verset à la fin du recueil (LXXVII, 1), et se garde soigneusement d'en élargir la portée.

Pour les autres citations du recueil, il sera permis de faire abstraction de l'ordre des *Règles Morales*. Prenons d'abord les citations où est recommandée une attitude positive envers le monde. Dieu a aimé le monde (V, 1), le Christ a prêché au monde (LXX, 13) : il faut donc aimer ses ennemis, et proclamer la Parole de Dieu sans timidité. Basile revient trois fois sur l'affirmation que le chrétien est la lumière du monde : il doit donc accomplir les commandements dans l'intention d'illuminer tous les hommes (XVIII, 6) ; être inaccessible au mal, mais transmettre à ceux qui l'approchent la plénitude de la vérité (LXXX, 9 et 11). Les relations avec le monde sont donc à sens

unique. Il faut noter qu'aucune de ces formules qui adoptent une attitude positive envers le monde ne sera jamais reprise dans les ouvrages postérieurs, ce qui montre la connotation péjorative que prendra le mot monde dans la conscience de Basile.

Voyons maintenant les emplois de *aiôn*. Matthieu parle d'une faute qui n'est remise « ni en ce siècle ni en l'autre » (XXXV, 1) ; quand Basile reprend ce texte, son attention se porte sur la définition du blasphème contre l'Esprit-Saint, sans s'arrêter aucunement sur la mention du monde présent. Plus loin (LXVIII, 1), *Luc*, 20, 34 sert à orienter l'espérance : « Les fils de ce siècle-ci se marient... mais ceux qui auront été jugés dignes d'avoir part à ce siècle-là ne prendront ni femme ni mari » ; l'antithèse, qui intéresse directement l'idéal ascétique, reste située, d'une façon très biblique, sur la ligne du temps et de l'eschatologie, comme le souligne la rubrique basilienne : « Après la résurrection, on ne doit pas attendre les caractéristiques de l'éon présent, mais savoir que dans la vie à venir la vie est angélique et sans besoins » ; le texte n'est pas sollicité par un souci de déprécier le monde profane et séculier.

Chez saint Paul, *aiôn* prend un sens très voisin de *kosmos*. « Ne vous conformez pas à ce siècle », demande l'*Épître aux Romains*, reprise par la Règle XXVII. Pour Basile, « ce siècle » désigne les païens, comme le montre le parallélisme établi entre ce verset et *Matthieu* 20, 25, qui met en garde contre l'orgueil des « princes des peuples » : les deux textes sont réunis pour condamner l'idéal moral de l'humanisme hellénistique, auquel il faut préférer délibérément les conceptions bibliques. Ailleurs, *I Tim.* 6, 17 invite les « riches de ce siècle-ci » à placer leur confiance en Dieu et non dans leurs richesses précaires. Le verset est cité au § 5 de la Règle XLVIII. Consacrée aux devoirs qu'entraîne la richesse, celle-ci retient sans les défigurer les préceptes évangéliques sur la bienfaisance, avec les précisions de saint Paul sur le labeur consciencieux que suppose un tel usage des biens terrestres. Notre texte, en particulier, concède explicitement aux riches « de ce siècle » leur place dans l'Église, quitte à leur faire comprendre le peu de valeur de ce siècle aux yeux de

Dieu. Basile se trouve ici bien éloigné des excès de certains eustathiens ou messaliens et de leur dépréciation du monde.

Passons aux quelques emplois de *kosmos*. Basile cite près de 650 versets des Synoptiques ; il n'y trouve qu'une occasion de mentionner *kosmos*, à propos des « païens du monde » (*Luc*, 12, 30), qui demandent des choses corruptibles et indignes du Seigneur (LXI, 3). Une relation est établie par là entre le monde et les valeurs éphémères et caduques, qui ne méritent pas l'attention du chrétien. — Je ne sais s'il faut attacher de l'importance au fait qu'à plusieurs reprises (XXXIII, 1 ; XLI, 1 et LXXII, 1) Basile évite soigneusement l'anathème « Malheur au monde », alors qu'il reprend tout le contexte.

Sur les 633 versets pauliniens cités, la proportion d'allusions au *kosmos* croît un peu, en raison de la fréquence du mot chez l'Apôtre, surtout dans la *Première aux Corinthiens*. Basile fait l'éloge des fous et des faibles selon le monde (LXI, 1), mais c'est pour inculquer aux ascètes le respect envers un clergé plus ou moins médiocre, et pas du tout pour leur donner bonne conscience en glorifiant l'humilité et l'abjection qu'ils ont embrassée. Le chapitre 7 de l'épître, éloge de la virginité, abondait en traits susceptibles d'interprétation ascétique. Nous avons déjà signalé le verset 33, qui ne concerne que les vierges. Le verset 31, ici comme dans les œuvres plus tardives, joue un certain rôle, toujours avec une variante remarquable : « Que ceux qui *usent* du monde vivent sans en *abuser* » [1], ce qui autorise expressément un usage modéré du monde. Dans le contexte des

1. *Οἱ χρώμενοι τῷ κόσμῳ ὡς μὴ παραχρώμενοι*. Les manuscrits bibliques disent *καταχρώμενοι* ; la leçon de Basile est appuyée par un seul manuscrit (L, IX[e] s.), Théodoret (P.G. 82, 282 CD *ter*) et Origène (pour lequel VON SODEN ne fournit aucune référence ; la citation ne se trouve ni dans les volumes édités par l'Académie de Berlin, ni dans les fragments de Cl. JENKINS, *Journal of Theological Studies*, IX, 1908, p. 510). *Παραχράω* signifie « faire un mauvais usage » ; quoique *καταχράω* puisse avoir le même sens, il signifie plus normalement, ici, « user jusqu'à épuisement ». — Le texte est cité trois fois par Basile ; toujours quelques manuscrits offrent la leçon banale *καταχρώμενοι*. Dans la G.R. 20 (P.G. 31, 976 A) et dans la P. R. 70, le contexte immédiat ajoutant une définition de la *παράχρησις*, les éditeurs n'ont pas pu se tromper ; dans *Règles Morales*, XVII, 1, l'édition princeps donnait la bonne leçon, et l'excellent Vatican gr. 428 (première main) vient l'appuyer ; les Mauristes ont adopté la leçon banale *καταχρώμενοι*.

Règles Morales, le verset s'encadre dans une petite péricope, où c'est le verset 29 qui retient l'attention : « Le temps *(kairos)* se fait court » (XVII, 1) ; Basile s'y attache à caractériser le temps présent, et juge le monde du point de vue de l'eschatologie, sans prétendre condamner les séculiers qui se refuseraient à certaines exigences ascétiques.

En dehors de l'*Épître aux Corinthiens*, il faut signaler un emploi de *Col.* 2, 20 : « Vous êtes morts avec le Christ aux éléments du monde, pourquoi vous plier à des observances comme si vous viviez encore dans le monde ? » Ce texte établit entre le monde et les observances judaïques une équivalence qui ne signifiait plus grand-chose pour les chrétiens du IVe siècle. Basile ne reviendra jamais sur cette citation ; dans la Règle LIV, 2, ce n'est sans doute pas l'allusion au monde qui attire son attention, mais l'affirmation d'une certaine liberté chrétienne à l'égard d'un rigorisme excessif. Basile y voit une condamnation de l'intransigeance de certains eustathiens et de leur critique de l'Église séculière. Par ce biais, le texte mérite malgré tout de prendre place dans notre dossier.

Nous avons déjà fait allusion plus haut à *Jean* 3, 16 et 18, 20, qui parlent d'amour pour le monde et de prédication au monde. Pour le reste, sur 155 versets repris au quatrième évangile, Basile ne rencontre *kosmos* qu'en *Jean* 7, 4 et 7, repris incidemment avec toute la péricope 7, 1-10, à propos des périls auxquels le Seigneur ne s'exposait pas imprudemment (LXII, 2). C'est dire que Basile ne marque aucun intérêt pour la complicité du monde et du péché, soulignée si fortement par saint Jean.

On peut conclure. Dans les *Règles Morales*, la vie chrétienne ne se définit aucunement par la fuite du monde. Basile n'y exploite aucun des grands textes bibliques défavorables au monde. Le plus souvent, il reprend le mot par hasard, parce qu'il le trouve lié à une idée qui l'intéresse. S'il juge le monde, dans la perspective biblique du temps qui passe et qui ne mérite que mépris, c'est par rapport à l'eschatologie, et non par référence à la vie monastique.

Une lettre de Basile semble faire allusion à la malveillance qui, sous Julien l'Apostat, afflige deux chrétiens fonctionnaires ou officiers, Macaire et Jean. Écrite vers 362, cette lettre est presque contemporaine des *Règles Morales*, et nous pouvons l'en rapprocher. « Pour les cultivateurs, les fatigues de l'agriculture ne sont pas une surprise... Pas davantage, pour ceux qui ont choisi de vivre pieusement, les afflictions du monde actuel »[1]. Macaire et Jean vivent selon l'Évangile, ils ont même choisi de vivre pieusement ; ils n'en sont pas moins dans le monde, et le monde les afflige, selon une loi toute naturelle. Ce n'est pas que le monde soit dominé par le diable, comme ce pourrait être le cas chez saint Jean. Le monde est comparé à l'agriculture, puis à la mer en tempête et aux chaleurs de l'été ; or les éléments ne sont pas intrinsèquement hostiles aux travailleurs ou aux marins, ils constituent plutôt la voie pénible et périlleuse par laquelle on mérite d'atteindre le but. Tout ceci, comme il est normal dans la correspondance de Basile, se présente sous une forme plus ou moins rhétorique, en formules qui n'étonneraient pas chez Plutarque. L'influence biblique se fait sentir en deux notions corrélatives, celle de *kosmos* présent — un grec parlerait plutôt de la « vie de l'homme »[2] — et celle de Royaume des cieux, terme certain de l'espérance.

Basile assimile donc à ses disciples en ascétisme les fidèles qui luttent dans le monde ; il se fait des tentations du monde une notion singulièrement nuancée, où la malice des hommes ou des démons ne joue qu'un rôle secondaire.

* * *

LE PETIT ASCÉTICON. L'*Ascéticon* se situe dans le milieu,

1. Lettre 18, P.G. 32, 281 C, ou Y. COURTONNE, *Saint Basile. Lettres*, I (Collection des Universités de France), Paris, 1957, p. 48. Dans la phrase la plus intéressante, *οὔτε μὴν τοῖς εὐσεβῶς ζῆν ἑλομένοις ἡ κατὰ τὸν ἐνεστῶτα κόσμον θλίψις ἀμελέτητος*, Basile ajoute de son cru « le monde présent » à une allusion à *II Tim.* 3, 12.

2. Une enquête exhaustive au sujet de *βίος* nous eût entraîné trop loin ; il faut pourtant noter qu'il prend souvent des acceptions voisines de « monde ». Il y a une tendance marquée à l'opposer à *ζωή*, mot de couleur plus biblique, comme la vie temporelle à la vie éternelle.

déjà plus ou moins fermé, des disciples d'Eustathe. Le début du recueil, exposé systématique des idées maîtresses de la réforme basilienne, forme dans le *Petit Ascéticon* une bonne dizaine de Questions, qui sont reprises et développées dans les 55 *Grandes Règles* du *Grand Ascéticon.* Voyons d'abord la première édition.

Les *Règles Morales* prenaient leur point de départ dans la pénitence et le renoncement. Basile estime sans doute maintenant que là n'est pas le point fondamental ; il peut du reste tenir pour acquis par son auditoire ce premier pas, cette rupture avec la vie de péché. Il donne donc pour base définitive à sa doctrine le commandement premier et fondamental, la double charité envers Dieu et le prochain. Ce double commandement suffit à déterminer le juste milieu de la vie cénobitique, et à le distinguer aussi bien des indifférents à la Seigneurie du Christ que de l'anarchie incontrôlée de sectes ascétiques : l'amour de Dieu invite à tout quitter pour s'attacher exclusivement à l'observation des commandements, tandis que la charité fraternelle interdit de s'exclure de la communauté du Corps du Christ et de vivre à son propre gré. Dans ce cadre s'insère un éloge de l'isolement, « si utile (Basile n'a garde de le déclarer absolument nécessaire) pour concentrer l'âme sur le souvenir de Dieu » [1]. Analysons ce texte, sans oublier que l'auteur, prêchant à des convertis, ne sent le besoin, ni de calculer ses affirmations, ni d'expliciter nettement ses arguments ; son effort tend plutôt à discipliner l'enthousiasme ascétique qu'à le surchauffer en médisant du monde.

« Fréquenter les pécheurs, c'est exciter les sens et entretenir les mauvaises habitudes. Le Seigneur exige qu'on renonce à soi-même, qu'on porte sa croix et qu'on le suive. En la compagnie de ces gens, renoncer à soi-même, c'est-à-dire rompre avec son passé et s'écarter de ses volontés propres, c'est extrêmement difficile, pour ne pas dire impraticable. Quant à porter sa croix, mortifier ses membres qui sont sur la terre, braver les dangers pour le nom du Christ, l'accoutumance à la « vie commune » [2]

1. *Petit Ascéticon*, Q. 2 (P.L. 103, 493 B — 494 A), correspondant aux G.R. 5 et 6. Voici les formules employées : *τὸ ἰδιάζειν κατὰ τὴν οἴκησιν*, P.G. 31, 925 A et *ἀφιδιάζωμεν κατὰ τὴν οἴκησιν* 925 B.

2. *Ἡ τοῦ κοινοῦ βίου συνήθεια*, et un peu plus bas *ὁ κοινὸς βίος*, 928 A.

y met de grands obstacles. En considérant la foule des pécheurs, on perd la conscience de ses propres fautes, on s'imagine même accomplir déjà de grandes choses. Bref, le tumulte et les embarras de la « vie commune » arrachent l'âme à la très précieuse mémoire de Dieu, lui font perdre la possibilité de se réjouir et de se délecter en lui, de s'enivrer dans le Seigneur et de savourer ses paroles ; l'âme s'habitue au contraire au mépris des jugements, et rien n'est plus funeste ». Cette page exprime les motifs qui ont mené Basile à la solitude d'Annési ; si l'on peut discerner quelque part l'écho de la prédication d'Eustathe, c'est bien ici, dans la chaleur exceptionnelle qui décrit les douceurs de la « mémoire de Dieu ». Il est pourtant difficile de dire dans quelle mesure l'exposé dépend des thèmes reçus en milieu eustathien. Observons qu'en un tel contexte, aucune mention n'est faite de la fuite du « monde » ; la formule employée est *ὁ κοινὸς βίος*, qui semble nouvelle, sans réminiscence littéraire [1].

Après avoir posé les fondements de la vie cénobitique, le *Petit Ascéticon* insiste sur le renoncement, *ἀποταγή*, sans lequel il est impossible de reconnaître en fait la Seigneurie du Christ et de devenir son disciple [2]. A travers les versions latine et syriaque, il n'est pas facile de reconstruire ici la formule littéraire précise. De toute façon, Basile rattache étroitement ce renoncement ascétique à la renonciation à Satan, professée lors de l'engagement baptismal. Celle-ci est rappelée comme le pas initial ; elle implique la rupture avec le vieil homme, et aussi avec les dilections du monde, *αἱ προσπάθειαι τοῦ κόσμου* [3], qui peuvent

Un peu auparavant Basile disait *ἡ ἀδιάφορος συνήθεια*, 925 C. Voir aussi plus loin, p. 299 en bas, et p. 305 n. 1.

1. Il semble vraiment rare que *κοινός* prenne une nuance péjorative. On cite pourtant PLUTARQUE, *Amatorius* 4 (ed. C. HUBERT, Teubner, IV, 1938, p. 342, 3) : « L'amitié est belle et noble, le plaisir est *commun* et bas ». Il semble que la formule basilienne soit née des circonstances historiques, sans se rattacher à aucun précédent, peut-être avec un souci plus ou moins conscient d'éviter les réminiscences attachées au mot « monde ».

2. Q 4 (G,R. 8). Cf. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte* (cité plus haut p. 286, n. 1) p. 244.

3. P.G. 31, 936 B. Basile fait-il allusion à la formule de renonciation « aux pompes de Satan » ? Sur les formules employées à cette époque, voir A. WENGER, *Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales inédites*

faire obstacle au but de la piété. Basile applique ce terme de *kosmos* aux affections familiales, obstacle au cénobitisme défini par la Question précédente. Il ne comprend donc pas le monde comme une force intrinsèquement mauvaise, mais comme un ordre de choses naturel, dans les mains d'agents libres qui peuvent résister à la volonté de Dieu ; le vrai chrétien doit s'en dégager pour garder son indépendance spirituelle. Basile appuie son interprétation sur *Gal.* 6, 14 et *I Cor.* 7, 33 : « Celui à qui, pour l'amour du Christ, le monde entier est crucifié, et qui lui-même est crucifié au monde, comment peut-il prendre part aux soucis du monde ? » Le parfait renoncement consiste dans l'*apatheia* envers la vie même ; il commence par les choses extérieures, les possessions, la vaine gloire. Basile donne en exemple Matthieu, qui abandonne son comptoir fiscal, au risque d'attirer sur lui et sa famille des représailles administratives [1].

En somme, dans cet important chapitre, l'idée paulinienne de monde sert à gloser la formule du rituel baptismal ; elle perd ses dimensions apocalyptiques et ses attaches juives, elle n'évoque plus les puissances et leur domination provisoire sur la création, mais seulement un ordre de valeurs terrestres, qui restent respectables dans la mesure où elles acceptent la volonté de Dieu et la consécration totale à son service. La liberté du chrétien à leur égard se situe entre le baptême, rupture avec les

(Sources Chrétiennes, 50), Paris, 1957, pp. 80-87. La formule de l'église de Césarée n'est pas connue, il faut la déduire de BASILE, *De l'Esprit-Saint*, 27, P.G. 32, 188 C. À Mopsueste, un peu plus tard, on mentionnait « l'égarement séculier », voir R. TONNEAU – R. DEVREESSE, *Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (Studi e Testi, 145), Vatican, 1949, p. 367.

1. Les charges curiales constituaient un des liens « mondains » les plus difficiles à rompre, elles étaient imposées par contrainte ; voir l'édit de Valentinien et Valens, 1er janvier 370 (ou 373), contemporain de Basile : « Quidam ignaviae sectatores desertis civitatum muneribus captant solitudines ac secreta et specie religionis cum coetibus monazonton congregantur. Hos igitur atque huiusmodi intra Aegyptum deprehensos per Comitem Orientis erui e latebris consulta praeceptione mandavimus atque ad munera patriarum subeunda revocari... » *Codex Theodosianus*, XII, 1, 63, éd. Th. MOMMSEN, I, 2, Berlin, 1905, p. 678. A la lumière de ce texte, l'allusion à saint Matthieu est d'une audace presque révolutionnaire. Voir aussi les P. R. 94 *(Petit Ascéticon)* et 207 *(Grand Ascéticon)*.

mœurs du vieil homme, et le martyre, renonciation parfaite à la vie ; elle s'exprime dans le symbole de la croix.

L'allusion au monde crucifié reparaît incidemment dans la Q. 82 (P. R. 121) : « Travaillons toujours davantage pour Dieu, à l'exemple de Paul à qui le monde était crucifié ». Ce verset de *Galates* reviendra encore dans le *Grand Ascéticon*. Toujours Basile tronque la citation, omettant le début : « Que jamais je ne me glorifie, sinon dans la croix de notre Seigneur Jésus-Christ, en qui... ». Le fragment cité prend un accent plus ascétique que le texte complet, car la crucifixion dont parle Paul est moins un renoncement délibéré pour l'amour du Christ qu'un fait accompli au Calvaire, dont il faut prendre conscience et tirer les conclusions pratiques ; c'est une constatation, non une exhortation. Basile ne fausse d'ailleurs pas le sens du texte, et s'inspire réellement de l'attitude généreuse de Paul.

Quelques allusions au *kosmos*, dispersées dans le *Petit Ascéticon*, font écho aux *Règles Morales*. La folie selon le monde (*I Cor*. 3, 18) consiste à se défier de son jugement propre, sans que la glose dise un mot d'une fausse sagesse des pécheurs (Q. 203 = P. R. 274) ; en parlant du monde, Basile entend donc plutôt un système de références trop terrestre et trop naturel. De même pour la tristesse selon le monde : il la définit par sa cause, « humaine et digne du monde, sans rapport aux commandements de Dieu », et non par le péché comme tel (Q. 50 = P. R. 192). On retrouve l'idée, sans le mot *kosmos*, quand les frères demandent le sens de la formule de Luc, « le souci de cette vie »[1] : c'est toute préoccupation sans rapport avec la piété, même si en apparence elle ne tombe aucunement parmi les choses interdites (Q. 54 = P. R. 88). Basile est ici explicite. *Kosmos* ne perd pas pour autant son sens biblique, pour ne garder qu'un sens plus grec, neutre au lieu d'ennemi. Ces textes n'admettent pas la neutralité d'un ordre purement naturel ; tout ce qui se soustrait à la piété devient par le fait même condamnable. Il resterait à voir en quel sens cette condamnation concerne les moines, en quel sens elle concerne aussi le peuple chrétien dans la « vie commune ». Basile n'envisage pas ici cette distinction, mais en fait il s'adresse à ses communautés.

1. Ἡ μέριμνα βιωτική. Cf. plus haut, p. 293, n. 2.

En deux endroits seulement apparaissent des thèmes johanniques. La paix selon le monde (Q. 160 = P. R. 215), c'est celle qui ne concourt pas à la réconciliation avec Dieu. Le Seigneur l'a « reniée » — ce qui interprète fort sévèrement la distinction de *Jean* 14, 27. La Question 124 (P. R. 204) est plus significative, elle fait pénétrer dans le désir d'expérience mystique qui rapproche les disciples d'Eustathe des courants messaliens. Les frères interrogent sur les conditions de la participation au Saint-Esprit. Basile fait appel à *Jean* 14, 15-17 et 15, 19 : « Puisque le monde ne peut recevoir l'Esprit, il faut observer les commandements, et n'être plus du monde, comme les Apôtres ». Ici le monde est pris en son sens le plus défavorable ; mais il n'est pas identifié avec une « vie commune » à laquelle on se soustrairait par le seul fait de porter l'habit monastique [1], il est d'essence religieuse, il consiste en ce qui entrave la disponibilité au souffle de l'Esprit.

En somme, dans le *Petit Ascéticon*, Basile définit un état cénobitique où la charité, pour se conformer pleinement aux commandements de Dieu, s'isole sous certains aspects du commerce des pécheurs ; il n'est pas aisé de caractériser encore cette séparation, Basile l'oppose à la « vie commune », formule sans contenu traditionnel. Quand il emploie le mot « monde », c'est en un autre sens, dont la portée concrète n'est pas précisée, car il vise un esprit plutôt qu'un état : système de valeurs purement humaines qui ignore le jugement de Dieu. On ne s'étonne pas de ne pas rencontrer de parallèles d'ordre philosophique à de telles formules : ces perspectives étaient absolument étrangères à la tradition hellénique.

* * *

Le GRAND ASCÉTICON. Vers la fin de la carrière de Basile, les communautés ont acquis une organisation interne et une stabi-

1. Ceci est une façon de parler. Malgré la G.R. 22 et L. VISCHER, *Basilius der Grosse* (cité plus haut, p. 282, n. 1), p. 48, il n'existait pas d'habit distinct pour les moines ; Basile exige seulement un vêtement caractéristique par sa modestie. — Il n'y a pas lieu d'insister davantage sur deux textes où *αἰών* et *κόσμος* sont cités, sans insistance, au cours de deux versets bibliques : Q. 5 (G.R. 9, P.G. 31, 944 A), *Mc.* 10, 30 ; Q. 54 (P.L. 154), *Jean* 12, 5.

lité qui les distinguent définitivement de l'ensemble du peuple chrétien ; en signe de quoi elles portent désormais un nom particulier, « les fraternités ». Par contraste, il devient plus tentant de recourir à la catégorie du « monde ».

Dans le *Petit Ascéticon*, le mot *kosmos* manquait dans l'exposé consacré à la vie solitaire. Les Grandes Règles 5 et 6, qui reprennent ce thème, vont insérer un paragraphe [1] qui combine avec quelques versets johanniques des citations de *I Corinthiens* 7. « Puisqu'il faut concentrer l'attention sur les préceptes de Dieu, l'ascèse évangélique s'accomplit pour nous (remarquer cette restriction, qui sauvegarde la légitimité d'autres formes de perfection chrétienne) par la séparation (anachorèse) des soucis du monde. Aussi l'Apôtre, après avoir autorisé et béni le mariage, en oppose néanmoins les obligations au souci des choses de Dieu comme si les deux ne pouvaient coexister : L'homme marié a souci des choses du monde... (*I Cor.* 7, 33). De même, le Seigneur rend témoignage aux dispositions pures et stables de ses disciples, en les louant de n'être pas du monde, tandis qu'il atteste que le monde est incapable de recevoir la connaissance de Dieu ou de posséder l'Esprit-Saint (*Jean* 15, 19 ; 17, 25 ; 14, 17). Celui qui en vérité veut suivre le Seigneur doit se dégager des liens de la « dilection de la vie » [2], par la séparation (anachorèse) parfaite des mœurs du vieil homme. Rendons-nous étrangers à la parenté charnelle et à la « communauté de vie » (*κοινωνία βίου*), comme si nous nous transférions en un autre monde (cf. *Phil.* 3, 20) par l'affection (*σχέσις*) [3] ; sinon, il nous est impossible d'atteindre le but, qui est de plaire à Dieu, car le Seigneur en

1. P.G. 31, 920 C - 921 B.

2. *Οἱ δεσμοὶ τῆς προσπαθείας τοῦ βίου* 921 A ; cf. p. 293 n. 2 et p. 297 n. 1. Sur le sens de *προσπάθεια*, voir J. Gribomont, *L'Exhortation au renoncement attribuée à saint Basile*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, XXI, 1955, p. 389.

3. Il n'est pas facile de traduire *σχέσις*, et je ne connais pas d'emploi parallèle chez Basile qui éclaire celui-ci. Le mot a souvent le sens de « disposition passagère », qui ne convient pas ici. Sinon, il exprime une relation. Dans la G.R. 8, P.G. 31, 940 C, Basile commente le même verset par la formule *καρδίας μετάθεσις*. Traduire ici « l'affection » sollicite un peu le texte mais je ne vois pas d'autre moyen d'exprimer l'idée de relation volontaire.

fait une règle : Personne d'entre vous, qui ne renonce à tout ce qu'il possède, ne peut être mon disciple (*Luc* 14, 33) ».

Ce texte va plus loin que ceux que nous avons rencontrés jusqu'ici. Appuyant fortement sur l'équivalence suggérée par la *Première aux Corinthiens* entre mariage et monde, il commente la notion paulinienne de monde par un petit dossier johannique, celui qu'avait déjà rassemblé le *Petit Ascéticon* (Q. 124 = P. R. 204, texte étudié plus haut). Ce qu'il condamne directement, c'est la passion, l'attachement qui s'oppose à la volonté de Dieu, distrait et divise. En pratique, il n'en reste pourtant pas à ce plan purement moral, et rejoint les conditions d'existence concrète de la communauté monastique : célibat et séparation d'avec la famille. Il revient par là au thème du *Petit Ascéticon* et à son vocabulaire propre, et parle de rompre la « vie commune ». En rapprochant les conceptions du *kosmos* chez saint Paul et chez saint Jean, il tend à identifier le « monde » du mariage et des soucis terrestres avec le « monde » spirituel qui refuse la Parole de Dieu, ce qui noircit le jugement de saint Paul, et à mettre une connexion fort étroite entre les liens du mariage et les mœurs du vieil homme. Basile reste pourtant très soucieux d'éviter la condamnation radicale des chrétiens étrangers aux fraternités. Il affirme strictement que tout disciple doit se dégager des attaches terrestres, mais lorsqu'il s'agit des conditions concrètes de détachement, il introduit une note subjective : « *pour nous*, il s'accomplit dans la séparation des soucis du monde » ; et en citant saint Paul, il tient à rappeler que celui-ci autorise et bénit le mariage. Enfin l'allusion à la *conversatio caelestis* (*Phil.* 3, 20), qui conclut l'exposé, se rattache au thème du *kosmos* par une transition nuancée, d'ordre moral plus qu'institutionnel : « comme si nous nous transférions en un autre monde *par l'affection* ». La vie monastique ne s'identifie pas de tout point avec la vie céleste, étrangère à ce monde ; c'est déjà beaucoup de la prendre pour la plus pure réalisation de la vie chrétienne en ce monde, la meilleure approximation du ciel et participation au Seigneur ressuscité, selon le programme tracé par l'Apôtre. En somme, cet important développement, qui a pour but d'étoffer le plaidoyer en faveur de la vie solitaire, reprend des thèmes déjà touchés par le *Petit Ascéticon*, dans la Question sur le

renoncement, ou dans la Petite Règle sur la participation à l'Esprit-Saint et les obstacles qu'y apporte le monde : double contexte qui aide à situer les préoccupations de Basile.

La Grande Règle 8, sur le renoncement, ajoute aussi quelques développements au texte du *Petit Ascéticon* ; par inadvertance sans doute, Basile répète *Gal.* 6, 14, que citait déjà le texte primitif [1]. Ce doublet n'ajoute rien d'intéressant. Les mêmes thèmes reparaissent, avec une orientation christocentrique et eucharistique, lorsque les frères demandent (*Petite Règle* 234) comment annoncer dignement la mort du Seigneur : les citations de *Gal.* 6, 14 et *Jean* 14, 30 servent à marquer la libération des attaches affectives à la vie présente. Une citation de *I Cor.* 7, 31, que nous avons remarquée déjà dans les *Règles Morales* [2], apparaît à la fin de la Grande Règle 20 : « La mesure de la frugalité, c'est le besoin réel, comme l'enseigne l'Apôtre : user de ce monde sans en abuser » [3]. L'abus est condamné, parce qu'il satisfait le plaisir plus que le besoin (ce qui rappelle une règle de conduite stoïcienne) ; mais le chrétien et le moine peuvent user du monde d'une manière pleinement légitime. La même citation revient encore dans la Petite Règle 70, pour condamner cette ascèse radicale qui portait certains eustathiens à rejeter, avec tout souci temporel et toute forme de propriété, tout travail organisé, toute responsabilité d'œuvres charitables. Basile est extrêmement net : mépriser les instruments de la communauté et n'en pas prendre soin est une forme d'abus des biens de ce monde ; de nouveau, il en faut respecter l'usage légitime, dont la mesure est fournie par la nécessité. Cette prise de position est importante, pour établir la distinction entre l'ascétisme authentique et les formes que réprouve l'Église.

L'éloge du célibat dans *I Corinthiens* sert de principe à la Grande Règle 33, consacrée aux rapports avec les sœurs dans le cadre des « monastères doubles » [4]. Mais cette citation ne reprend pas la mention des soucis du monde ; c'est sans doute que ce thème ne tenait pas une place considérable dans le cœur de Basile.

1. P.G. 31, 936 D.
2. Voir plus haut, p. 291 n. 1.
3. P.G. 31, 976 A.
4. P.G. 31, 997 A. Les communautés doubles, masculine et féminine,

Dans la Grande Règle 41, le renoncement au monde est évoqué à propos de l'obéissance. « Tout travail commandé par l'intérêt personnel, le souci intéressé, ou seulement la vanité mondaine, est vicié par l'égoïsme et ne sied pas à l'activité d'un membre du corps du Christ »[1]. L'apparition de l'adjectif *kosmikos*[2] prouve que le substantif a acquis un sens technique avec lequel le public s'est familiarisé. Basile ne condamne pas le travail lucratif, il en proclame au contraire l'obligation ; il dénonce les liens avec le monde, dans la mesure où celui-ci entrave la disponibilité nécessaire au disciple. Le mal réside essentiellement dans l'amour-propre, dans la recherche de l'intérêt privé ; le rapport de cet égoïsme au monde tentateur n'est qu'épisodique. C'est la passion qui est nuisible, plus que son objet.



Les textes qui traitent des rapports avec l'extérieur entraînent à plusieurs reprises l'emploi du mot *kosmos*. De toute façon, les relations de la communauté avec l'ensemble du peuple

donnent un caractère assez particulier à l'ascétisme basilien, et le rapprochent en un certain sens du style de vie des familles chrétiennes. Ainsi la vie à Annési pourrait être jugée comme une simple retraite familiale à la campagne. Voir W. K. L. CLARKE, *The Ascetic Works of St. Basil*, Londres, 1925, pp. 37-39 ; J. GRIBOMONT, *L'Exhortation au renoncement* (cfr p. 299 n. 2), pp. 387-389. Le sujet n'est pas abordé par E. AMAND DE MENDIETA, *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1957, pp. 31-80.

1. P.G. 31, 1021 B. Il y a peut-être une allusion au formulaire baptismal dans la phrase *οὔτε ἀπετάξατο τοῖς τοῦ κόσμου πράγμασιν* ; voir plus haut, p. 195 n. 3.

2. Le mot revient comme adjectif dans une homélie, P.G. 31, 541 A, et comme substantif dans la G.R. 21, citée plus loin, p. 305. Il faudrait citer aussi les emplois de *βιωτικός*, par exemple dans l'homélie « *Quod* mundanis *adhaerendum non sit* » ; le mot est autorisé par l'usage du Nouveau Testament (*Luc* 21, 34 ; *I Cor.* 6, 3 et 4). Dans le *Grand Ascéticon*, c'est à lui que les frères recourent pour désigner les *παιδία βιωτικά* à qui ils se demandent s'il faut faire une place dans les œuvres d'enseignement de la communauté. Le vocabulaire des frères distingue ici le monde (chrétien et plus ou moins pieux) et les moines ; quant à Basile, il ne prend pas la distinction au sérieux, et répond que cet enseignement est avantageux, pourvu qu'il se fasse dans un esprit chrétien. Nous retrouverons p. 305 cette différence de vocabulaire et de point de vue entre Basile et les frères.

chrétien intéressent notre sujet. Faisons donc entrer dans notre enquête toutes les mentions des « gens de l'extérieur », *οἱ ἔξωθεν*.

Par elle-même, cette mention de l'« extérieur » ne suggère qu'une sympathie limitée. Dans les œuvres oratoires ou théologiques, l'expression désigne assez souvent les philosophes ou les auteurs profanes, et marque une certaine réserve à leur endroit [1]. De même, lorsque les premiers écrits ascétiques parlent de « l'extérieur », ils visent le paganisme étranger à l'Église, non un peuple chrétien étranger à la clôture monastique. Ainsi la préface aux *Règles Morales*, où Basile rend grâces d'avoir été dès l'enfance formé par une famille chrétienne et sauvé de la tradition erronée des « gens de l'extérieur » [2]. De même le *Petit Ascéticon* songe aux païens (ou aux hérétiques ?) lorsqu'il avertit de ne pas jeter les perles aux pourceaux, de peur que ceux qui sont « étrangers à la foi » ne tiennent pour méprisables les enseignements du Seigneur (Q. 171 = P. R. 250). Un autre texte pourtant, de la même époque, n'est pas d'une interprétation aussi nette : il impose au postulant, pour le mettre à l'épreuve, un travail jugé humiliant par « les gens de l'extérieur » [3]. A la lumière de la littérature monastique plus tardive, on identifierait spontanément ces gens aux séculiers ; mais il est bien probable que Basile pense à ceux qui n'ont pas accepté l'humilité de l'Évangile. Un dernier texte du *Petit Ascéticon* n'offre pas d'ambiguïté, il parle des mendiants « qui viennent de l'extérieur » (Q. 98 = P. R. 100) ; mais il ne s'agit pas de notre formule stéréotypée, l'« extérieur » reste ici employé en un sens concret. Du reste il faut observer que ce sont les frères qui posent la question, laquelle n'appartient donc pas à la langue de Basile.

Dans le *Grand Ascéticon*, les fraternités étant constituées, les relations avec l'extérieur prennent un caractère plus défini. La

1. *Sur l'Hexaéméron*, P.G. 29, 57 D, 60 C, 73 B ; homélie sur le Ps. 48, P.G. 29, 432 A ; *Contre Eunome*, P.G. 29, 500 A, 516 B ; homélies *Sur un temps de famine* et *Sur le début des Proverbes*, P.G. 31, 325 A, 416 C. Dans la lettre canonique 217, canon LV, P.G. 32, 796 C, *ἔξω ὄντες* s'oppose à *κληρικοί* ; il semble étrange de recourir à cette périphrase pour désigner les laïcs, le texte est obscur et peut-être mal établi. — L'usage de Basile ne semble pas faire allusion à *Marc* 4, 11 ou *I Cor.*, 5, 12.

2. P.G. 31, 653 A.

3. Q. 6 (G.R. 10), P.G. 31, 945 C.

Grande Règle 8 considère comme un signe de renoncement de ne pas avoir cure des railleries des « gens de l'extérieur » [1]. La Grande Règle 20 traite de la réception des étrangers de passage, et craint que cette hospitalité ne fournisse un prétexte à oublier l'humilité d'une vie pauvre et austère. « Tout genre d'élèvement est interdit aux *chrétiens*, et nous devons craindre d'imiter les « gens de l'extérieur », qui rougissent de la pauvreté [2]. Si l'hôte est un *frère* qui partage notre idéal, il reconnaîtra sa table. Si au contraire il vient des « gens de l'extérieur », que l'expérience lui apprenne ce qu'il n'a pas cru sur parole, que se fixent en sa mémoire les souvenirs de la table des *chrétiens*. S'il n'en est pas touché, mais les tourne en ridicule, du moins ne reviendra-t-il pas nous importuner » [3].

A quatre reprises donc, Basile mentionne la raillerie des « gens de l'extérieur » : association d'idées caractéristique, qui suffit à révéler que ces gens ne sont pas de bons chrétiens, amis de la communauté. Ils sont, à deux reprises, distingués des « chrétiens » ; mais aussi des « frères » étrangers, qui partagent l'idéal ascétique. Sur quel point porte donc précisément l'opposition : la communauté monastique, ou la foi chrétienne ? Il subsiste une certaine ambiguïté, corrélative au manque de précision sur le rapport des communautés à l'ensemble de la chrétienté [4]. Attendons pour y voir plus clair.

Dans le prolongement du chapitre sur la réception des hôtes, la Grande Règle 21 met en garde contre une contestation d'humilité, à propos du choix des dernières places à table. Pour une fois, Basile s'attend à l'édification des séculiers, *kosmikoi* [5], et non à leurs railleries. De même dans la Grande Règle 35, les frères qui traitent les affaires de la communauté doivent être capables

1. P.G. 31, 937 A.
2. P.G. 31, 969 C.
3. P.G. 31, 972 BC. Un peu plus bas, 973 A, Basile oppose de nouveau les gens de l'extérieur aux chrétiens. Noter dans la P.R. 107, propre au *Grand Ascéticon*, « les choses de l'extérieur », c'est-à-dire les intérêts temporels.
4. Voir J. GRIBOMONT, *Le monachisme au IVe siècle* (cité plus haut, p. 285 n. 1), pp. 410-414.
5. P.G. 31, 976 B.

d'édifier les « gens de l'extérieur » [1]. Ceux-ci sont encore censés bienveillants dans la Petite Règle 305, qui interdit de rien recevoir de leur part. Et dans la Petite Règle 312, les « laïcs » [2] en visite peuvent être des amis de Dieu, qu'on inviterait alors à prendre part à la prière. Ces deux derniers emplois sont mis dans la bouche des frères, plus empressés peut-être que Basile à constater la différenciation que le temps avait créée entre eux et les séculiers. Le dernier cas, avec le recours au terme de « laïc », semble même témoigner d'une tendance à identifier les moines et le clergé, dans une commune supériorité sur le bon peuple.

Dans la bouche des frères on trouve une autre formule, assez péjorative. Dans le Prologue au *Grand Ascéticon*, après avoir affirmé avec force la nécessité de garder tous les commandements, Basile sent une objection qui s'élève : « Mais alors, dira-t-on, que faites-vous des foules de chrétiens qui n'observent pas tous les commandements ? Est-ce sans profit qu'ils en gardent quelques-uns » [3] ? Mais Basile refuse de juger ces absents, soit pour justifier la pratique du christianisme dans le monde, soit pour la déclarer impossible ; il reprend son thème et l'appuie sur des exemples bibliques. Bien résolu à ne pas rompre avec l'ensemble de l'Église, il n'entend pas comparer ses disciples aux gens de l'extérieur ; il lui suffit de proclamer l'austère idéal de l'Évangile.

La Grande Règle 32 révèle que les communautés ne se fermaient pas sur elles-mêmes. Les frères ont renoncé à leurs familles, plus rien ne doit les distraire de Dieu, ils possèdent tout en commun. Si donc leurs parents ou leurs frères selon la chair vivent selon Dieu (non pas, sans doute, dans la communauté elle-même), ils seront traités comme pères et alliés par toute la fraternité, car « celui qui fait la volonté de mon Père céleste, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère ». Mais s'ils sont

1. P.G. 31, 1005 B. Basile invite ensuite à édifier τοὺς ἐν τῷ κοινῷ βίῳ ; cf. plus haut, p. 294, n. 2.

2. C'est, je crois, le seul emploi du mot dans les Ascétiques ; on le retrouve dans une lettre canonique, où il s'oppose à prêtre et à diacre, P.G. 32, 669 A, 672 B.

3. P.G. 31, 893 C.

plongés dans la « vie commune », méprisent les commandements de Dieu et réduisent à néant l'œuvre de la piété, personne n'aura rien de commun avec eux [1]. Ainsi la frontière entre les frères et les étrangers n'est pas marquée par les vœux, par la vie solitaire dans le célibat, mais par l'observation des commandements et la mise en pratique de l'Évangile. Ce passage me semble éclairer les obscurités de la Règle sur la réception des hôtes.

Comme saint Paul, Basile a parfaitement conscience qu'il n'est pas question de sortir matériellement du monde. C'est ce que montre un dernier texte, où on lui demande quelle conduite adopter en face d'hérétiques ou de païens (P. R. 124). Avec *I Cor.* 5, 10, il concède certaines relations avec les pécheurs de ce monde, puisqu'aussi bien il est impossible de sortir du monde ; il n'ajoute aucun commentaire qui permette d'imaginer comment il appliquait cette règle. Ceci rappelle pourtant sa formule réservée dans la Grande Règle 8 : « passer d'une certaine manière à un autre monde, par l'affection » [2]. Ici, la relation du chrétien avec le monde est essentiellement une question de disposition intérieure.

* * *

Le De Baptismo. Deux livres *De Baptismo* se rattachent au *Corpus* ascétique ; leur authenticité est discutée [3]. Il serait intéressant, mais un peu long, d'y suivre l'emploi du terme de *kosmos* ; on constate une parenté remarquable avec les textes que nous venons de parcourir. Comme l'auteur se contente le plus souvent de paraphraser, sans recherche littéraire, un florilège emprunté au Nouveau Testament, il garde tout naturellement aux mots un sens très biblique. Il met volontiers le monde en

1. P.G. 31, 996 AB ; « vie commune » rend ὁ κοινὸς βίος.

2. Voir plus haut, p. 299 n. 3. — Il reste à mentionner deux emplois de *I Cor.*, 11, 32 : « pour n'être pas condamnés avec ce monde » (G.R. 55, P.G. 31, 1049 B ; P.R. 140 ; voir aussi mon *Histoire du texte des Ascétiques*, p. 181). Dans ce texte, Paul explique le sens providentiel des maladies ; Basile reprend ce sens littéral, et rattache les maladies à l'intempérance. On peut donc penser qu'indirectement il rattache le monde à l'intempérance.

3. Voir mon *Histoire du texte des Ascétiques* (citée plus haut, p. 286 n. 1). pp. 306-308.

parallèle avec le péché, sans pourtant identifier les deux notions, et en opposition avec la vie chrétienne. Le baptême est présenté comme une profession écrite de mourir au péché et au monde [1]. Le passage essentiel, I, 1, 5, conçoit tout comme la Grande Règle 8 l'embarras causé par les choses de la vie présente [2]. *Galates* 6, 14 est cité comme dans l'*Ascéticon* [3].

Ces textes n'apportent pas en eux-mêmes beaucoup de neuf ; ils tirent leur intérêt de ce qu'ils ne s'adressent pas directement aux communautés d'ascètes, mais aux catéchistes et au clergé, et règlent les conditions d'admission au baptême. Dans une société chrétienne où les catéchumènes formaient sans doute encore la majorité, la proportion d'ascètes par rapport au total des baptisés pouvait être beaucoup plus grande que les chiffres suggérés par notre expérience d'aujourd'hui. Il y a là tout un aspect sociologique et statistique que l'on voudrait connaître avec plus de précision.

Même si les livres *De Baptismo* n'étaient pas authentiques, il resterait bien établi que l'acte du baptême, accompli librement et coïncidant normalement, chez les ascètes, avec la décision d'adhérer aux fraternités, tient une place considérable dans les perspectives basiliennes. Ce caractère sacramentel de l'engagement monastique explique le lien étroit établi dans l'*Ascéticon* entre Église et fraternité ascétique ; il a pour conséquence l'identification du monde, étranger aux fraternités, avec le rejet de la foi chrétienne, ou du moins le refus de prendre au sérieux la vie évangélique.

(à suivre). D. J. GRIBOMONT, O. S. B.

1. P.G. 31, 1573 B, voir aussi 1557 D.
2. P.G. 31, 1524 C. On remarque aussi des rapprochements avec la G.R. 8 en 1516 D, 1517 B, 1520 A, 1549 D.
3. P.G. 31, 1520 C, 1545 B, 1560 B, 1581 A. Païen est assimilé à κοσμικός en 1544 C.

« L'Orthodoxie occidentale ».

Sous ce titre, le Prof. L. Zander, de l'Institut orthodoxe St Serge à Paris, vient de publier une petite plaquette d'une cinquantaine de pages [1] où bien des idées sont débattues, que nous voudrions faire connaître à nos lecteurs — quitte à y imposer quelques réserves —, parce qu'elles révèlent des symptômes dont il faut parler.

De plus en plus fréquemment, dit M. Zander, nous rencontrons aujourd'hui le terme « Orthodoxie occidentale » qu'on emploie pour désigner des phénomènes très divers, souvent sans grands rapports entre eux : nous pouvons dire que le terme est entré dans notre vocabulaire, bien que nous n'en ayons pas encore de conception claire [2]. Mais l'apparition d'un nouveau terme est toujours symptomatique : il annonce une nouvelle « réalité » qu'il désigne avant même qu'elle se cristallise et puisse être saisie par la pensée logique.

1. L. ZANDER, *L'Orthodoxie Occidentale.* Trad. du russe par Jacques Touraille, Paris, Centre d'études orthodoxes (ou chez l'Auteur, 4, Rue Alsace-Lorraine, Boulogne-sur-Seine), 1958 ; in-12, 52 p. — Le texte russe de cette brochure est en cours de parution dans le *Vestnik* des étudiants russes de Paris, 1957, n° 47, p. 3 sv. — Cfr pour les préliminaires et les notions complémentaires de cette étude, l'article du même auteur sur l'Orthodoxie grecque (en russe, *Ibid.*, 1957, n° 46, p. 10 sv.), et les citations développées qui en ont été faites dans *Irénikon*, 1957, n° 4, p. 458 sv. : *L'Orthodoxie grecque vue par un œcuméniste russe.*

2. Cette expression a été notamment employée comme telle ou en termes similaires pour servir de sous-titre à des bulletins récents comme *Contacts* Bulletin mensuel des orthodoxes français (Paris), *Dans l'Esprit et la vérité,* Bulletin pour les chrétiens orthodoxes de langue française (Paris) ; *Orthodoxie und Christenheit* (Nellingsheim-Rottenburg-Neckar). Consécutivement à ces sous-titres, les AA. catholiques s'en sont servis aussi pour désigner la même tendance (p. ex. C. LIALINE, *La position spéciale de l'Orthodoxie dans le problème œcuménique* dans *L'Église et les Églises,* Chevetogne, 1954, t. II, pp. 394 et 406). Cfr aussi l'ouvrage de M. Zander, *Vision and Action,* cité à la fin de notre étude.

Il est donc opportun de considérer et de décrire les différents processus et phénomènes qui entrent dans ce nouveau terme, en les classifiant et en étudiant leur essence et leur nature (p. 9-10).

Or, après avoir expliqué longuement toutes les tendances qui peuvent selon lui se grouper sous le titre d'« Orthodoxie occidentale », l'auteur les insère dans la ligne de toutes les victoires spirituelles que l'Orthodoxie a remportées au cours des temps (contre les Turcs, contre les Tartares, contre la persécution communiste). Puis il conclut : « Tout ceci nous amène à dire que l'Orthodoxie occidentale est sûrement la meilleure « arme » qui soit pour combattre et même peut-être pour christianiser le monde moderne et que ses germes timides dépassent les limites de sa problématique, et font partie de l'histoire et du destin de l'Église orthodoxe dans son ensemble ».

Quelle est donc cette « Orthodoxie occidentale » si apostolique et si remplie d'espérance, dont la présentation peut aboutir à des conclusions aussi encourageantes ? Ce n'est pas ce qu'à première vue un catholique — ou même un autre, étant donné l'usage qu'on avait fait le plus souvent de cette expression — pourrait penser, à savoir : la formation dans nos pays de groupes d'occidentaux convertis et qui constitueraient, comme le sont les Églises uniates dans le catholicisme, des communautés françaises, allemandes, anglaises, etc. de rite occidental, mais intégrées à l'Église orthodoxe. L'auteur s'insurge au contraire contre une idée semblable, qu'il déclare une erreur, bien qu'elle ait eu quelques partisans, dont les réalisations font à la vérité plutôt figure de secte. Elle est du reste réprouvée par l'ensemble de la tradition orthodoxe.

En fait, ce serait mal connaître l'Orthodoxie que de lui attribuer cette tendance, et ce n'est que pour s'en être fait une fausse image qu'on peut concrétiser de cette manière (uniatisme à rebours, la contrepartie du « catholicisme oriental »), l'Orthodoxie occidentale. L'Orthodoxie occidentale, c'est, pour M. Zander, l'ensemble des tendances sympathisantes qui, en Occident, se sont manifestées au cours de ces derniers temps envers l'Orthodoxie. Il y rattache aussi tout ce qui, du côté orthodoxe, militant non pour un obscurantisme ou une rigueur obstinée,

mais pour un élargissement favorable, peut et veut encourager cette sympathie ; il y inclut même tout ce qui, dans les autres confessions, remet en valeur des éléments de vie chrétienne dans lesquels l'Orthodoxie trouve sa principale nourriture. Il y aura donc des Occidentaux et des Orientaux qui ne lui appartiendront pas, parce qu'ils lui seront hostiles, revêches ou indifférents. Il y en aura d'autres au contraire qui lui appartiendront par une manifestation de sentiments favorables, et c'est unis dans une même fraternisation de pensée qu'ils formeront l'« Orthodoxie occidentale ».

N'oublions pas que l'Église orthodoxe considère, comme le fait du reste pour elle-même l'Église catholique, qu'elle est la seule véritable Église et « que ce n'est qu'en son sein que les autres groupements retrouveront leur unité » [1]. Ce serait donc mauvaise grâce que de faire un reproche à M. Zander, orthodoxe convaincu, de ce qu'il professe la foi de son Église, et voie, en conséquence, dans l'émigration russe, un facteur providentiel pour propager la qualité foncière et essentielle du christianisme orthodoxe en Occident. L'Orthodoxie russe, a-t-il écrit ailleurs, a reçu de Dieu une mission spéciale « en tant que style de vie religieuse particulier, conditionné par la confession de l'Orthodoxie au milieu des peuples de l'Europe occidentale » [2]. Dans son opuscule, M.

1. Déclaration de la délégation orthodoxe à la conférence de *Foi et Constitution* à Oberlin (Ohio), en septembre 1957. Cfr *Irénikon*, 1957, p. 447.

2. *L'Orthodoxie grecque*, cfr *Irénikon*, 1957, p. 459. — Les nombreux Grecs qui, au XV[e] siècle, par suite des conquêtes turques, passèrent de Byzance en Occident apportèrent avec eux les œuvres maîtresses de leur littérature, ce qui créa dans nos pays des conditions très favorables à l'étude du passé lointain de la Grèce et de ses richesses ainsi que de l'antiquité chrétienne, choses dont le goût s'était déjà répandu parmi nous. « En les transmettant à l'Occident et en les sauvant ainsi de l'anéantissement turc, Byzance accomplit une très grande œuvre spirituelle et rendit un service immense à l'humanité » (VASILIEV, *Histoire de l'Empire byzantin*, t. II, p. 433). Il faut reconnaître qu'un phénomène un peu semblable s'est passé vers 1920. Sans doute, l'émigration russe n'eut pas la même richesse à apporter à l'Occident, dont elle avait elle même tant reçu. Mais sa présence révéla à nos pays la vitalité d'une Orthodoxie et d'une pensée profondément religieuse, dont quelques uns d'entre nous seulement connaissaient l'existence par les livres. — Faut-il rappeler aussi que l'émigration française, lors de la Révolution, avait été l'occasion pour la Russie d'un contact bienfaisant et utile avec la civilisation occi-

Zander nous paraît s'adresser avant tout à ses coreligionnaires orthodoxes, aux Russes tout d'abord, en général assez revêches aux adaptations en matière religieuse, et aussi à ceux qui viennent de l'Occident et qu'il veut nettement encourager par des perspectives optimistes. C'est à ces deux catégories d'auditeurs surtout qu'il explique l'« Orthodoxie occidentale » et en fait l'apologie, parce qu'elles en ont le plus besoin. Les autres sont visés aussi sans doute, mais en second lieu. Les contacts que l'auteur a eus dans ses nombreuses rencontres œcuméniques avec beaucoup de confessions et de sectes protestantes, avec l'anglicanisme, avec les vieux-catholiques, et ceux qu'il a eus aussi avec des catholiques, lui ont donné une appréciation très différente des choses de celle qui a cours généralement dans l'Orthodoxie. Remarquons aussi que les cas d'« Orthodoxie occidentale » qu'il signale et qui visent ceux qui ne sont pas de son Église s'appliquent surtout aux confessions protestantes. Plus une confession se rapproche de la forme romaine comme telle, en tant que société organisée, moins elle est apte à entrer dans l'« Orthodoxie occidentale ». C'est ainsi que si le vieux-catholicisme ne peut guère y aspirer, du moins comme confession, l'anglicanisme peut déjà y être intégré (p. 39 et 41).

L'ensemble du christianisme fait un peu l'effet d'être considéré dans la pensée de l'auteur, comme une ellipse à deux foyers. Le premier foyer, l'Orthodoxie, jusqu'à présent nationalisée et maintenant en passe de devenir universelle, se révèlerait vraiment capable de dominer le fléau actuel qui sévit contre la foi chrétienne, c'est-à-dire « le monde moderne » ; l'autre, par contre, l'Église catholique, dans la mesure où précisément elle ne pourra s'intégrer à l'« Orthodoxie occidentale », le serait moins. Aussi, la question : « Peut-il y avoir une Orthodoxie occidentale dans le catholicisme » ? est-elle déclarée par M. Zander comme paradoxale, quoique des individus de cette Église puissent en être considérés comme des auxiliaires précieux ainsi que nous le verrons plus loin. Ajoutons toutefois que M. Zander évite toute com-

dentale ? On a cité plusieurs fois la réponse que fit alors le général Souvarov à un français qui le remerciait de l'hospitalité reçue dans le pays des Tsars : « Viendra le temps où nous Russes, aurons à recevoir de vous le même bienfait en échange ».

paraison désobligeante, ne veut faire ni une prédication, ni une apologie, ni une polémique (p. 47), et, comme il le dit, « n'a nullement l'intention d'opposer à quoi que ce soit l'« Orthodoxie occidentale ». Sa brochure est d'une courtoisie irréprochable. Les remarques que nous venons de faire ne sont certes pas exprimées ; elles ne peuvent que se tirer de quelques prémisses.

* * *

M. Zander répartit en quatre catégories les personnes et les phénomènes qui, selon lui, révèlent cette « Orthodoxie occidentale » — répartition toute relative, et qu'il ne propose que comme une hypothèse de travail :

1. Ceux des représentants de l'Occident qui se sont formellement joints à l'Église orthodoxe.
2. Tout ce qui se fait, de la part des Orthodoxes pour rapprocher l'Orthodoxie des gens de l'Occident, et pour la leur rendre plus compréhensible.
3. Tout ce qui se fait de la part des Occidentaux non orthodoxes, par amour de l'Orthodoxie et par intérêt pour la vie de l'Église orthodoxe.
4. Tout ce qui, dans la vie religieuse de l'Occident, est orthodoxe selon son contenu, indépendamment des liens historiques et des formes ecclésiologiques.

La première catégorie concerne les Occidentaux qui, individuellement considérés, qu'ils soient membres ou non d'une confession chrétienne, sont devenus Orthodoxes. L'auteur cite un certain nombre de cas avec des noms pour la période du XIXe siècle : plusieurs protestants, un catholique, et se réfère, sans préciser davantage, à des cas plus récents. Mais la portée de ses remarques consiste surtout en une critique du particularisme de l'Église — ou mieux des Églises — orthodoxes qui, localisées en Orient dans leurs autocéphalies, trouvent difficilement le joint pour élargir leurs frontières au niveau d'une universalité, d'une « catholicité » si l'on veut, ce terme étant pris ici dans son sens étymologique. Ces appartenants à l'« Orthodo-

xie occidentale » ne seraient pas suffisamment mis à l'aise et chercheraient comme une évasion, une libération.

L'homme occidental dit-il, qui aspire à l'Orthodoxie se trouve placé devant la perspective de devenir Grec, Russe, Roumain..., et nous connaissons même des cas où tantôt on choisissait telle culture nationale orthodoxe parce qu'on la préférait à d'autres, tantôt on cherchait celle dont l'influence est la moins absorbante. Il est naturel que cet état de choses finisse par entraîner des conflits intérieurs qui mènent ou bien vers des compromis qui détériorent l'âme, ou bien vers une lutte désespérée. Mais c'est précisément cette lutte qui nous semble être un phénomène symptomatique...

On ne peut lutter que pour quelque chose. Et le but pour lequel ils luttent n'est pas seulement leur idéal et leur rêve, mais une tâche objective : libérer l'Orthodoxie de ce provincialisme historique et national qui l'intoxique et pèse sur elle. Des acquisitions ou des résultats positifs dans ce domaine, s'ils se réalisent (grâce à l'apport des dons spirituels de l'Occident laborieux et créateur) signifieraient un sérieux élargissement de l'Église orthodoxe et un nouvel enrichissement de son trésor (pp. 13-14).

Aussi bien, est-ce un devoir de la part de l'Orthodoxie que d'ouvrir ses frontières et d'assouplir ce qu'il pourrait y avoir en elle de trop rigide et pourrait faire obstacle à ces dispositions. C'est ici qu'intervient la seconde catégorie, celle qui, aux yeux de l'auteur, existe le moins et qui devrait exister le plus :

Nous nous trouvons donc, dit-il, dans la nécessité de changements qui puissent apporter une réponse aux problèmes religieux des hommes de l'Occident, et en même temps ne rien perdre de la doctrine et de la dévotion orthodoxes. Cette difficulté objective (qui se pose devant la conscience orthodoxe capable de comprendre et d'accepter ce problème de l'Orthodoxie occidentale), s'accompagne d'une difficulté subjective, avec laquelle il faut lutter et qu'il faut vaincre. En effet les zélotes de la piété traditionnelle considèrent que n'importe quel changement extérieur, soit dans les formules de la doctrine, soit dans les coutumes, doit être considéré comme une trahison de l'Orthodoxie, et un attentat contre la sainteté de son Église.

En travaillant dans ce domaine, il faut être prêt à porter sur soi le reproche de ne pas être fidèle à l'Orthodoxie et de pécher par libéralisme.

L'auteur, qui doit assumer sa responsabilité d'œcuméniste, semble se résigner à encourir ce reproche. D'autre part, il importe de ne pas verser dans un autre abus :

Avant de parler des formes concrètes de ce travail, il convient de détruire un malentendu qui porte sur la possibilité même de l'Orthodoxie occidentale. Beaucoup pensent que le culte orthodoxe dépend tellement de la psychologie orientale, que par sa nature il reste inaccessible aux hommes de l'Occident. On essaye donc de créer de nouveaux rites, soit en renouvelant l'ancienne messe gallicane, soit en faisant une adaptation extérieure de la messe romaine. Mais nous considérons que cette voie est fausse, parce que l'élément de l'Orthodoxie qui nourrit le plus l'âme de l'Occidental est justement son culte.

Cette réflexion nous amène à la question de la pluralité non pas des langues liturgiques — fait admis et du reste très important [1]—, mais des rites dans l'Église orthodoxe, que M. Zander rejette sans ambages en raison de la transcendance même du culte de cette Église qu'il considère comme son élément de valeur par excellence. En d'autres termes, selon M. Zander en tous cas, célébrer dans l'Église orthodoxe un autre culte — soit en rite latin actuel par exemple, soit suivant une des formes plus anciennes de celui-ci — c'est altérer la richesse spirituelle de l'Orthodoxie, et commettre à son égard et à l'égard de celui qui s'en approche, une faute énorme, sinon plus. L'Orthodoxe doit au contraire ouvrir lui-même son culte à l'Occident. Il

1. S'il est vrai que les Orientaux se sont montrés sur ce point beaucoup plus larges que nous, il ne faut cependant point croire qu'ils aient érigé sans nuances en principe absolu et uniforme l'usage de la langue vivante dans la liturgie. Il est bien entendu que les grandes métropoles, Byzance d'abord, Moscou ensuite, se sont montrées tolérantes pour les pays lointains, ce que nous appellerions aujourd'hui « les pays de missions ». Mais le grec, puis le slavon quand il fut devenu une langue sacrée, demeurèrent solidement la langue liturgique des pays-chefs et, aujourd'hui encore, les Russes ne peuvent guère chanter la liturgie en russe moderne, ni les Grecs d'Amérique, pour eux-mêmes, en une autre langue que le grec. Toute tendance contraire se heurte à de grandes résistances et suscite de vives polémiques. M. Zander cite même des cas de Grecs ignorant tout simplement que leur langue liturgique ait été traduite en slavon ou en quelque autre idiome. Il reste cependant que la possibilité des traductions donne une grande souplesse à la liturgie orthodoxe.

importe de remarquer, de notre côté, l'évolution que l'Église orthodoxe a faite dans ce sens au cours des temps, et comment elle s'est identifiée de plus en plus avec son culte. Celui-ci s'est affirmé toujours davantage comme l'épanouissement de sa foi et de cette piété qu'il partage avec la communauté des Églises sœurs depuis de nombreux siècles ; il en est désormais inséparable ; il constitue comme l'atmosphère émanant de ses profondeurs ; et, comme l'orthodoxe croit à la vérité exclusive de son Église, il tend à considérer son culte comme le seul culte authentique. Il est bien vrai en tous cas que la foi des premiers conciles, celle de l'Église orthodoxe, à savoir les formules trinitaires de Nicée et de Constantinople, comme celles d'Éphèse et de Chalcédoine pour la christologie, ont marqué profondément sa liturgie à une époque où elle était encore toute malléable ; plus tard la victoire dans la querelle des images a donné à l'icone cet achèvement, « cette réalisation la plus parfaite de la piété orthodoxe », suivant l'expression du P. Florovskij [1]. Loin de priver les Occidentaux, qui s'approchent de l'Orthodoxie, de ces éléments, sous prétexte qu'ils ne sont pas faits pour eux, M. Zander croit au contraire qu'avec un travail sérieux de préparation sur les Occidentaux pour pénétrer dans la liturgie, « le culte orthodoxe peut élever leur esprit sur les hauteurs d'une inspiration de prière, et que, d'après leurs propres paroles, la joie, et l'attendrissement qu'ils éprouvent dans nos églises ne peut être comparé avec quoi que ce soit » (p. 19).

N'est-ce pas là verser dans un piétisme sentimental ? Certains pourraient le croire. D'autres au contraire, et parmi les meilleurs connaisseurs de l'Orthodoxie, même dans les autres confessions, le nient [2]. En tout cas, selon M. Zander, c'est à l'Orthodoxie à mettre tout son soin pour rendre cette assimilation possible, et ne pas vouloir la remplacer par des emprunts factices.

Il en est de même de l'art :

L'art occidental traverse une crise ; l'art sacré de l'Église romaine

1. Cfr D. C. LIALINE, *La position spéciale de l'Orthodoxie... l. c.*, p. 401.

2. Cfr D. C. LIALINE, *Rite, Spiritualité et Union*, dans *Irénikon*, 1935. p. 151 sv.

essaye d'adapter les données de la religion aux exigences du modernisme, mais ne trouve pas de solution à ce problème et ne montre aucune voie réelle... Seule l'iconographie orthodoxe, avec ses présuppositions religieuses et philosophiques, avec son enseignement sur le sens du symbole, du nom et du schème, pourrait montrer à la pensée artistique, qui s'est perdue dans des contradictions, les voies nouvelles et créatrices (p. 24).

Il en est de même aussi de la pensée et de la théologie :

Les Occidentaux, qui souffrent souvent d'un intellectualisme unilatéral, sont charmés, dans l'Orthodoxie, justement par l'unité de la foi et de la vie. Ce culte — et c'est toujours au culte qu'on en revient — qui est comme une Bible incarnée et vécue par les fidèles, et cette dévotion qui est comme le dogme réalisé, voilà ce qui attire l'Occident à l'Orthodoxie... Il convient de citer le P. Boulgakov qui affirmait « qu'il puisait toute sa théologie dans le calice eucharistique » (p. 25-26).

Il est remarquable que tout — aussi bien la théologie que l'art — est vu ici en fonction du culte, qui rend présent et condense étonnamment tout le reste et est devenu, avec la foi orthodoxe, comme un critère de vérité. Comme l'a dit la Délégation orthodoxe à la dernière conférence américaine de Foi et Constitution (Oberlin, 1957), déclaration signée par Mgr Athénagore (Kokkinakis), le P. Florovskij et trois théologiens grecs : « L'Unité recherchée existe déjà dans l'Orthodoxie, avec sa plénitude de foi et de vie sacramentelle... L'Église orthodoxe se considère comme l'*Una Sancta*... Pas d'intercommunion sans unité de foi et de culte... L'Unanimité dans la foi et l'expérience du culte dans l'esprit et la vérité sont corrélatives, les deux ensembles créent la vraie communion »[1].

La position de l'Église orthodoxe est donc, sur ce point différente de celle de l'Église catholique, qui admet la pluralité des rites à valeur égale. Nous reviendrons là-dessus tout à l'heure. Reprenons la pensée de M. Zander, car il nous faut arriver à la troisième catégorie, qui comprend « tout ce que font les Occi-

1. Cfr *l. c.* dans *Irénikon*, 1957, p. 447.

dentaux non orthodoxes, inspirés par l'amour envers l'Orthodoxie et par l'intérêt qu'ils portent à l'Église orthodoxe ».

* * *

Voici quelques textes :

En lisant attentivement les écrits occidentaux sur l'Orthodoxie et en considérant spécialement les buts des auteurs, nous voyons qu'à côté d'œuvres d'érudition, qui dénotent déjà un intérêt actif, il existe des ouvrages d'un caractère différent, directement inspirés par l'amour pour l'Orthodoxie, qui est décrite moins comme un fait à étudier que comme un idéal digne d'être imité. Ces ouvrages peuvent être considérés comme une sorte d'annonce de l'Orthodoxie : ils révèlent son sens aux hommes d'Occident, ils réfutent des préjugés courants et souvent décrivent l'Église orthodoxe comme elle voudrait être, plus que comme elle est... Quand un Orthodoxe les lit, il a tout de suite le désir de les rendre accessibles à ses coreligionnaires.

Et M. Zander n'hésite pas à classer les auteurs de ces ouvrages dans les rangs de l'« Orthodoxie occidentale » :

Nous, les Orthodoxes, dit-il, devons voir dans ces Occidentaux inconnus des collaborateurs pour notre apostolat de l'Église. Nous devons admettre que, bien qu'appartenant à d'autres confessions, ils font la même œuvre que nous, poursuivant le même but, s'inspirant du même idéal.

M. Zander s'était plu à noter déjà, au début de sa brochure, que dans la littérature protestante, des écrivains de valeur avaient réussi à pénétrer dans la piété orthodoxe jusqu'à y « découvrir un autre monde », attitude bien différente de celle, toute dédaigneuse et hautaine, qu'avait eue jadis par exemple Adolphe Harnack. On pourrait faire entrer également dans la catégorie décrite par M. Zander des théologiens catholiques, comme nous le dirons tout à l'heure. Il ne semble pas que l'auteur ait eu l'intention de les exclure. Cependant, ce ne seront guère que les protestants — et encore — qui pourront se rallier pleinement à la proposition qu'il suggère, de grouper toutes ces tendances un peu éparses dans un faisceau organique, pour leur donner plus

de force et de consistance, afin d'en faire en somme une sorte de « front commun » de l'Orthodoxie occidentale :

Cet organisme commencerait par rassembler ces hommes dans les cadres nationaux, mais pourrait devenir ensuite international. Dans cette vue nous rêvons d'une société ou de plusieurs sociétés des « Amis de l'Orthodoxie », qui seraient semblables à la « *Russian Clergy and Church Aid Fund* » ou à la « *Russische Bruderhilfe* » (Lemgo in Lippe), qui ont fait beaucoup pour l'Église orthodoxe, quoiqu'elles n'eussent pour but qu'une aide matérielle. Les œuvres théologiques récentes montrent que cette aide doit être conçue d'une manière bien plus large et que la collaboration avec les Orthodoxes peut être envisagée dans tous les domaines.

La quatrième catégorie, c'est-à-dire cet ensemble de phénomènes qui n'ont aucun lien nécessaire avec l'Orthodoxie historique, mais sont cependant « orthodoxes » dans leur contenu, et sont en fermentation dans le christianisme occidental, ne vise pratiquement que les Églises issues de la Réforme. Voici ces phénomènes :

— le mouvement sacramental, qui cherche à restituer et à renforcer la vie sacramentale de l'Église ;

— le mouvement liturgique, qui essaie de renouveler, au sein du protestantisme, les anciennes formes du culte ;

— le mouvement monastique, qui organise, au sein du luthéranisme et du calvinisme, des nouvelles communautés monacales qui nous charment par leur jeune enthousiasme, par leur pureté spirituelle et par la synthèse d'une règle stricte et d'une liberté intérieure ;

— enfin, les nouvelles tendances de la pensée dogmatique (il serait déplacé ici de parler d'un « mouvement ») qui rapprochent la théologie protestante de la vérité orthodoxe.

Tous ces mouvements restent en grande partie sporadiques et semi-organisés. Dans la majorité des cas, ils ne sont pas unis l'un à l'autre. Le protestantisme officiel est même enclin à ne voir en eux que les résultats des rêveries et des fantaisies de leurs inspirateurs et de leurs fondateurs. Et c'est seulement en les considérant sous le signe de l'Orthodoxie occidentale que nous pouvons concevoir leur unité intérieure et les fonder sur le terrain ferme de l'Église universelle (p. 35).

Et l'auteur de passer alors en revue longuement le caractère que prend l'Orthodoxie occidentale vis-à-vis de deux formes particulièrement structurées de ce que M. Visser 't Hooft avait appelé jadis « le catholicisme non romain », c'est-à-dire l'anglicanisme et le vieux catholicisme [1]. L'Église anglicane comporte sans doute une tradition ferme et « une réalité d'Église massive et consciente » (p. 36), mais en elle se trouvent tant d'éléments orthodoxes qu'on peut la considérer comme proche parente de l'Orthodoxie, et entrevoir une collaboration profonde avec elle. Il n'en est pas tout à fait de même du vieux-catholicisme celui-ci devant son existence ecclésiologique à une révolte [2], alors que l'Orthodoxie était « d'une tradition historique ininterrompue ». Mais cependant, « quoiqu'ils ne soient pas reconnus par la hiérarchie orthodoxe, les vieux-catholiques restent pour les orthodoxes des « amis fidèles » (p. 40).

* * *

Vient alors la question : « Peut-on parler d'Orthodoxie occidentale au sein de l'Église romaine » ? « Telle est, ajoute l'auteur, la question paradoxale qui se pose à la fin de cet aperçu des différentes formes de l'Orthodoxie occidentale ». Question paradoxale, pourquoi ? Parce que, croyons-nous, — quoique l'auteur ne le dise pas — dans l'ensemble des confessions chrétiennes, le catholicisme est le seul à s'opposer nettement à l'Orthodoxie sur le point fondamental de la possession exclusive de la vérité. Néanmoins, M. Zander ne craint pas de répondre par l'affirmative :

Si on a convenu de considérer comme « Orthodoxie occidentale » les formes et les phénomènes orthodoxes dans leur essence indépendamment du lieu ou du domaine où ils se réalisent, on ne peut exclure les chrétiens catholiques pour la seule raison qu'ils appartiennent à

1. Paris, 1933. Notons que la troisième confession notée comme faisant partie du catholicisme non romain par M. Visser 't Hooft était précisément l'Église orthodoxe.

2. M. Zander semble bien considérer que l'anglicanisme est la continuation régulière du christianisme prêché par S. Augustin de Cantorbéry. Le vieux catholicisme est au contraire une création de toute pièce.

l'Église de Rome. Ils peuvent aussi aimer l'Orthodoxie, ils peuvent penser et vivre d'une manière orthodoxe, consciemment ou inconsciemment, comme tous les autres chrétiens. Cela leur est d'autant plus facile que, depuis quelque temps, l'Église romaine, non seulement tolère, mais favorise ces possibilités.

« Mais, dans l'appréciation de ces phénomènes, s'empresse-t-il d'ajouter, il faut être prudent ». En effet, la question se complique. Si l'Église romaine favorise l'amour de l'Orthodoxie, ce n'est pas d'une manière absolue. L'Occident chrétien, à toutes les époques, a subi de la part de l'Orient une attirance naturelle et légitime que les papes ont encouragée. Nous savons que Pie XI a parlé de parcelles aurifères détachées d'un bloc aurifère... Cependant, nous entrevoyons déjà ici la différence d'avec l'« Orthodoxie occidentale ». L'Église romaine est soupçonnée, en favorisant les possibilités dont parle M. Zander, de mettre à profit pour son propre compte certains éléments de l'Orthodoxie en se tournant par exemple vers son rite, comme vers une chose sur laquelle elle a droit.

Aussi, dit-il, nous refusons catégoriquement de considérer comme Orthodoxie occidentale tout ce qui est officiellement organisé dans ce sens par la hiérarchie romaine. Nous pensons au soi-disant « rite oriental » et à tout ce qui lui est attaché, un clergé spécialement préparé (ce qui exige des écoles et une littérature appropriées) — le culte oriental organisé — les centres orientaux... Tout ceci imite avec un succès plus ou moins grand le caractère extérieur de l'Orthodoxie, sans être l'Orthodoxie en vérité. Car, dans ce domaine, aucune synthèse n'est possible. La synthèse n'est possible que lorsqu'on sort des profondeurs. Or, ici, on se limite. consciemment à l'extérieur. Le « rite oriental » dans lequel on conserve le primat de Rome, la doctrine sur l'« opus operatum », etc..., restera toujours une imitation de l'Orthodoxie de la part des gens d'Occident et ne deviendra jamais une « Orthodoxie occidentale » : c'était déjà la raison pour laquelle toutes les « unions » provoquaient dans la vie de l'Église orthodoxe un malaise et une hostilité et n'apportaient jamais la paix et la concorde.

L'auteur s'attaque également aux « idéologues qui, partant de l'idée que l'Église romaine, étant universelle par son principe

et sa nature, peut se revêtir de n'importe quel rite, tout en restant elle-même » tendance qu'il a qualifiée ailleurs de nominalisme [1].

Mais il existe, dit-il, encore une troisième catégorie de phénomènes dont nous considérons indubitablement qu'ils appartiennent à l'Orthodoxie occidentale. Quand un croyant catholique, ayant la soif de communier sous les deux espèces, prend part à une messe de « rite oriental », même sans comprendre la langue (seulement pour communier dans la forme donnée par le Christ), nous appelons cela « phénomène de l'Orthodoxie occidentale ». Quand un prêtre catholique célèbre d'après le « rite oriental » guidé non par des motifs de politique, d'obéissance ou de prosélytisme, mais par amour pour le rite orthodoxe par conviction que ce rite contient la plénitude de la vérité, c'est un « phénomène de l'Orthodoxie occidentale ». Quand un théologien catholique, dans son travail, se laisse conduire non par des raisons de polémique, ni même par l'objectivité « scientifique », mais par l'amour de l'Orthodoxie qu'il étudie, c'est aussi un « phénomène de l'Orthodoxie occidentale ».

Nous comprenons très bien toute la difficulté méthodologique de ces appréciations, car, à leur base, sont des principes aussi insaisissables que l'amour et la sincérité. Et pourtant ces appréciations sont inévitables, car c'est seulement elles qui nous expliquent pourquoi, dans certains cas, nous refusons consciemment d'assister au culte fait selon le « rite oriental », et, dans d'autres cas, nous prions avec joie avec des pères catholiques qui célèbrent selon le même rite. Du point de vue extérieur, ces célébrations sont identiques mais leur « coefficient spirituel » est différent et les yeux de l'amour ecclésial le voient immédiatement [2] (pp. 45-46).

1. *Vision and Action*, p. 164.

2. Réprobation d'un clergé oriental catholique improvisé dans des vues prosélytisantes d'une part, tolérance sympathique d'autre part envers ceux qui pratiqueraient le « rite oriental » par amour de la tradition grecque ; ces réflexions énoncées ici — les dernières surtout — avec toutes les qualités d'une problématique existentielle, nous rappellent singulièrement ce qu'un grand ouvrier catholique de l'Unité chrétienne, dom van Caloen écrivait il y a près de soixante-dix ans : « Serait-il opportun dans la situation présente disait-il de créer une hiérarchie grecque catholique, de former un clergé grec uni, de manière à ce que des fidèles désireux de passer à l'unité romaine trouvassent des cadres formés, des pasteurs légitimement constitués ? Nous n'hésitons pas à répondre : Non, assurément non... Une telle mesure serait désastreuse : elle élèverait à jamais un mur d'airain entre la nation grecque profondément offensée de voir élever

D'autre part, pour ce qui est des œuvres d'écrivains et de penseurs catholiques, M. Zander avait déjà noté dans les premières pages de sa brochure qu'il ne manquait pas d'ouvrages manifestant un effort de compréhension pour l'Orthodoxie depuis un certain nombre d'années. Il se référait, pour la période récente, à des auteurs comme Max de Saxe, même M. Jugie, et à des travaux tels que « ceux de Wunderle et de son école, de Rouët de Journel, de P. Pascal, aux éditions d'*Istina*, d'*Irénikon* et d'autres » (p. 5). Et il ajoute encore au terme de ces pages que, s'il existe des ouvrages catholiques sur l'Orthodoxie que les orthodoxes ne lisent qu'avec prudence et méfiance, il en est d'autres dans lesquels ils s'instruisent avec joie, et « dont l'attitude envers l'Orthodoxie ne suscite en nous aucun doute » (p. 46).

En somme, à côté des œuvres positives écrites avec sympathie par des catholiques sur l'Orthodoxie, l'auteur serait porté, nous n'en doutons pas, à ranger lui-même dans l'Orthodoxie occidentale, tout ce qui dans l'Église catholique pourrait figurer dans l'énumération qu'il a faite, concernant les Églises protestantes au début de son exposé de la quatrième catégorie : 1° tout ce qui renforce l'élément sacramentel (le caractère sacral des institutions et des choses) ; 2° le mouvement liturgique (en tant que celui-ci remonte vers le mystère, et ne tend pas au contraire à se rapprocher du profane) ; 3° tout mouvement de retour à des formes monastiques et ascétiques plus pures, plus proches de la vie des anciens Pères ; 4° toute la littérature biblique à tendance spirituelle, le retour à la patristique, la

chez elle église contre église, et l'Église romaine qui cherche pour son bien à l'attirer dans son sein maternel »... Cependant plus loin, il ajoutait : « Mais il n'en serait pas de même de religieux ; c'est avec une grande confiance et l'espoir d'un succès réel que nous verrions s'établir parmi les Grecs des communautés de moines de rite grec » (*La question religieuse chez les Grecs*, dans *Revue bénédictine*, 1891, p. 127 et 128. Cfr *Irénikon*, 1932, p. 139 sv.). Sans vouloir porter de jugement de valeur sur cette déclaration, nous devons reconnaître qu'elle offre, avec le point de vue de M. Zander, plus d'un élément commun. M. Zander irait-il jusqu'à placer ces moines, ces « pères catholiques » dans l'Orthodoxie occidentale ? Ce n'est pas impossible.

théologie des sources etc., pour autant que ces ouvrages ne s'orienteraient pas exclusivement vers l'explication rationnelle ou la science historique pure.

On voit donc, d'après ce qui a été dit, que, pour M. Zander, l'Orthodoxie occidentale constituerait un ensemble de forces authentiquement chrétiennes émanant de l'ancienne profondeur de l'Église, et conservées avec une fidélité particulière dans le trésor de l'Orthodoxie. Mais ce qui gênera le plus les Occidentaux, croyons-nous, dans toutes ces pages, ce sera de voir ainsi toutes ces virtualités centrées sur le christianisme de l'Église orthodoxe, comme autour de son meilleur foyer. Ce qu'il y a de bon en dehors d'elle ne serait somme toute que des « vestiges » d'un temps où tous lui étaient unis, non par des liens juridiques, mais au moins par ceux de la communion ecclésiale qui aujourd'hui n'existe plus.

Sans doute, il est parfaitement compréhensible qu'un Orthodoxe sincère comme M. Zander, voie ainsi les choses, mais c'est justement sur ce point que nous voudrions faire un certain nombre de remarques.

* * *

1° Tout d'abord, le titre « Orthodoxie occidentale » nous paraît assez mal choisi, étant donné le contexte dans lequel cette expression est employée. Le mot « Orthodoxie » est déjà par lui-même pour nous ambigu. Il signifie premièrement la rectitude de la foi *in abstracto* et deuxièmement la profession de la foi de l'Église orthodoxe. S'il existait, pour désigner l'ensemble des Églises confessant la foi des premiers conciles, un terme à assonnance orthodoxisante équivalent à notre mot de « catholicité » à côté de « catholicisme » et de « catholique », c'est celui-là qu'il eût fallu employer.

Il faut au moins remarquer en l'occurrence que les termes « orthodoxe » et « catholique » sont des expressions qui, originairement, ne pouvaient que se recouvrir. Si en Orient, pays des grands conciles œcuméniques, la foi de l'Église s'est affirmée jadis contre les hérétiques par l'adjectif de « véritable », « orthodoxe », « conforme à l'enseignement des conciles », en

Occident l'opposition aux erreurs, à l'arianisme surtout et au donatisme en Afrique, s'est établie par la notion de foi « répandue partout », « catholique ». Catholiques et Orthodoxes suivant leurs étymologies respectives, signifiaient autrefois la même chose. Aujourd'hui encore un catholicisme qui ne serait qu'occidental ne serait plus un catholicisme véritable, tout comme une Orthodoxie qui ne serait qu'orientale le serait tout aussi peu. Quand M. Zander écrit, au début de son étude : « La foi et l'Église orthodoxes ont toujours été liées et identifiées à l'Orient. Dans la littérature théologique, l'adjectif *oriental* accompagne généralement et remplace souvent le mot *orthodoxe* », il rapporte une interprétation relativement récente qu'il veut sans doute lui-même élargir [1].

Avant la séparation des Églises, lorsque dans la liturgie eucharistique byzantine, le diacre faisait mention des ἁπανταχοῦ ὀρθοδόξων, il signifiait les fidèles de l'Occident tout aussi bien que ceux de l'Orient, sans distinction de qualité. Et quand les Pères de Chalcédoine ont proclamé en 451 que Pierre avait parlé par la bouche du pape Léon, ils ne voyaient nullement dans celui-ci, tout romain et tout occidental qu'il fût, un orthodoxe de seconde zone.

Il n'y avait alors ni Orthodoxie ni catholicisme, mais il y avait la μία, ἁγία, καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία. Or, ceci, aussi bien les catholiques que les Orthodoxes le diront encore aujourd'hui, mais s'appropriant chacun la quadruple épithète, et en la refusant à l'autre. On dit souvent que la question qui sépare ecclésiastiquement le monde orthodoxe et le monde catholique est tel ou tel point dogmatique, le primat absolu du successeur de Pierre, par exemple. Il nous semble plus juste de dire que ce qui nous empêche de nous mettre d'accord, c'est que, tant catholiques qu'Orthodoxes, nous sommes convaincus les uns comme les autres d'être les seuls possesseurs de la véritable Église.

Étant donné la séparation malheureuse entre les deux portions

1. Sur le mot « *Orthodoxie* » employé dans le Canon romain, cfr B. Capelle, *Et omnibus orthodoxis atque catholicae fidei cultoribus*, dans *Miscellanea hist. A. de Meyer, I.* Louvain, 1946, pp. 137-150.

de la chrétienté et l'appréciation que chacune d'elles porte sincèrement sur soi-même, l'orthodoxe d'aujourd'hui n'aimera sans doute pas de s'entendre appeler catholique, ni le catholique Orthodoxe. S'il arrive que fréquemment dans les exposés théologiques un Orthodoxe dise, à la louange d'un catholique « c'est tout-à-fait la doctrine orthodoxe » et un catholique d'un Orthodoxe « c'est tout-à-fait la doctrine catholique », c'est que l'un et l'autre se trouvent sur un terrain commun — et il y en a beaucoup. Mais de là à reporter ces qualificatifs sur les personnes, qui sont nécessairement d'appartenance hiérarchique et ecclésiastique différentes, il y a une transposition à faire, et elle n'est pas faite. C'est pourquoi l'impression défavorable produite par le titre à première vue ne s'effacera pas tout de suite, même à la lecture des meilleures pages. Peut-être l'auteur a-t-il voulu faire choc. Encore eût-il fallu calculer le coup pour que la réaction soit heureuse, et nous craignons qu'ici elle ne le soit pas.

2° Nous devons revenir aussi sur l'intérêt que les catholiques ont manifesté pour l'Orthodoxie. C'est un fait que beaucoup de penseurs, du moins parmi les esprits les plus ouverts, de notre, Église, ont « découvert quelque chose » dans l'Orthodoxie surtout dans les années entre les deux guerres. Cette découverte est très différente de l'intérêt pur et simple pour « l'Orient berceau du christianisme » — le lointain Orient — , pour les liturgies anciennes de l'Orient, pour les Pères orientaux, grecs surtout, intérêt qui a été mis en évidence aux meilleures époques, notamment chaque fois que s'est produit dans l'Église un de ces mouvements appelés plus tard « Renaissance ». C'est d'autre chose qu'il s'agit.

Depuis la fin de la première guerre, les relations suivies que nous avons eues dans nos régions avec beaucoup d'Orthodoxes russes amenés dans nos pays par l'émigration, nous ont permis d'approcher de chrétiens qui avaient conservé, non seulement comme individus, mais dans une ambiance ecclésiale sacrée, toutes les richesses de l'Église d'Orient. Cet Orient, devenu ainsi vraiment proche de nous, nous a révélé sa vitalité sous le nom d'« Orthodoxie ». Il ne nous apparaissait plus seulement comme une confession religieuse séparée de la nôtre et en opposition

avec elle, mais surtout comme le phénomène spirituel d'une évolution chrétienne fondée sur une autre culture, de cette culture qui plongeait ses racines dans l'hellénisme, saturé en plus de toutes valeurs religieuses de l'âme slave christianisée.

Seulement, à nous catholiques du moins, l'Orthodoxie ne nous est nullement apparue comme « la forme » par excellence de la vie de l'Église, mais comme une des formes — attachante, sans doute — de celle-ci, à côté de beaucoup d'autres présentes et passées. Nous reconnaissons avec joie dans la liturgie orthodoxe, par exemple, la foi des premiers conciles mieux exprimée que dans la nôtre, nous aimons la profondeur d'expression et même la sacramentalité des icones byzantines, bien qu'il nous soit très difficile d'y pénétrer ; il nous plaît d'apprécier la vitalité de son art, qui n'a pas subi l'influence du paganisme de la Renaissance, même si une certaine décadence de la dernière période, sous l'influence de l'Occident, s'y est fait sentir, ni celle du laïcisme de l'époque moderne. Nous retrouvons dans la compénétration de sa doctrine et de sa prière, comme dans son monachisme, ce que nos pères ont connu au moyen âge. Si nous ne renions nullement tout ce qui est venu depuis et a donné un élan de recherche aux sciences ecclésiastiques, à l'apostolat, à la défense de la foi, et à de nouvelles méthodes de vie spirituelle, par contre nous reconnaissons volontiers que, à ce jeu, beaucoup d'éléments de la vie de l'Église ont été chez nous cérébralisés, hypertrophiés et souvent trop individualisés. Un cloisonnement en est résulté dans les divers domaines de la piété et de l'apostolat. Une homogénéité a été perdue, dont nous croyons retrouver l'image dans l'Orthodoxie contemporaine, ce qui ne manque pas de nous impressionner et d'éveiller notre sympathie.

D'autre part, — et ceci, il faut que les Orthodoxes le comprennent bien — ce n'est nullement par son caractère confessionnel particulier que l'Orthodoxie nous attire. De ce point de vue, elle ne nous attire pas. Ce qui nous plaît en elle c'est, nous l'avons dit, la conservation plus proche des origines de beaucoup d'éléments de vitalité chrétienne, mais il y a aussi beaucoup d'aspects dont nous ne parlons pas toujours, et qui nous plaisent moins,

comme son obscurantisme souvent pamphlétaire, les difficultés d'entente entre les hiérarchies, etc.

De plus [1], toute question de séparation ecclésiastique mise à part, — ce qui est tout de même aussi un point très important, — l'Orthodoxie ne constitue nullement pour nous un arrêt dans notre recherche, et, à cet égard, on ne peut faire de nous des « Orthodoxes occidentaux », aussi longtemps que le mot « orthodoxe » revêt un caractère confessionnel ou même limité. M. Zander avait très bien noté jadis que l'âme de l'Occident, celle qui pouvait attirer légitimement les Orientaux était « sa conscience d'être en devenir, son attitude consciemment critique envers tous les processus de la vie, son caractère dynamique qui l'entraîne vers des expériences et des acquisitions toujours nouvelles » [2]. Or, ce dynamisme qui nous a fait rechercher tout d'abord dans l'Orthodoxie l'hellénisme des Pères, que le P. Florovskij a appelé jadis « une catégorie éternelle de l'existence de la chrétienté » [3], nous avons aussi aimé le dépasser, en remontant aux sources scripturaires plus pures. Il nous plaît même de retrouver dans le christianisme non encore pleinement hellénisé, une fraîcheur plus proche de l'évangile et des prophètes que ce qui est venu après. Mais ceci, ce n'est plus tout-à-fait l'Orthodoxie au sens qu'on lui veut. Toute absolutisation de culture chrétienne nous gêne, et nous disons volontiers avec le pape Benoît XV que l'Église n'est ni latine, ni grecque, ni slave, mais simplement universelle. En retournant aux sources, ce n'est pas seulement à l'Orthodoxie des sept Conciles œcuméniques que nous retournons, c'est à tout ce qui, aux premiers siècles, a passé de divin et de divino-humain dans l'Église, et qui vaut d'y être maintenu

1. Signalons ici la méprise que commettait il y a quelques années une publication grecque décrivant le phénomène de la « nostalgie de l'Orthodoxie » dans le monde occidental moderne comme une psychose d'enthousiasme répandue de la même manière parmi les protestants, les catholiques et les anglicans, et faisant état d'un certain nombre de conversions. (*Ἡ Νοσταλγία τῆς Ορθοδοξίας*. Athènes, Zoê, 1956, in-8, 152 p.) Sans doute pourrions-nous trouver, à un certain niveau de la littérature catholique, de l'apologétique aussi peu nuancée, mais ce n'est une raison pour reconnaître la valeur de ces arguments mal construits.

2. *Irénikon*, 1937, p. 467.

3. *Ibid.*, 1939, p. 522.

comme une valeur toujours présente. C'est par une sorte d'œcuménicité historique de l'Église que nous aimons rechercher tout cela. L'Orthodoxie peut en avoir conservé beaucoup d'éléments ; il y en a d'autres que nous recherchons aussi.

Ce qui est peut-être le plus vrai dans ce domaine, c'est que le monde orthodoxe mieux connu nous a donné un nouveau stimulant pour sortir de notre étroitesse, et pour rechercher en dehors de nous tout ce qui pouvait nous enrichir. L'Orthodoxie a été l'occasion pour beaucoup d'une évasion bienfaisante. Dans les premiers temps de notre contact avec elle, nous nous sommes attardés plus longuement à en étudier les divers aspects, et cela a pu donner l'impression qu'elle épuisait notre intérêt. Mais elle nous a mené plus loin ; elle a intensifié, par une sorte d'expérience dans le présent, la recherche avide de tout ce que l'Orient chrétien primitif a été et peut être encore pour nous. Aussi bien, le phénomène que signale M. Zander d'un intérêt convergent de tout l'Occident pour le monde orthodoxe a-t-il été peut-être plus marquant il y a vingt cinq ans qu'il ne l'est aujourd'hui. D'autre part, ce nous est une joie de constater de temps en temps que des Orthodoxes nous suivent au delà de leurs propres frontières, et que l'élargissement postulé par M. Zander pour ses coréligionnaires se produit aussi pour eux, et en raison même du nôtre. C'est ce qu'exprimait par exemple M. Cyrille Eltchaninoff dans un article paru sur le « retour aux Sources » en 1956 : « Nombreux sont les Orthodoxes pour qui ce mouvement de retour aux Sources au sein de l'Église catholique a permis de redécouvrir ce que l'Églixe orthodoxe possède déjà et qui reste comme une richesse inexplorée et inexploitée. Les théologiens catholiques nous ont dans de nombreux cas, ouvert les yeux sur nos propres richesses ; c'est à nous de les découvrir et de les vivre » [1].

3° La question des rites et de l'uniatisme doit nous occuper aussi. Elle est plus grave. Par deux fois, M. Zander y fait allusion en des termes qui laissent percer de l'amertume. L'Église catholique a, de fait, au cours des derniers pontificats, prôné l'égalité absolue des rites dans une Église qui se veut universelle, et il est

1. *Syndesmos*, printemps 1955, p. 1-2.

difficile de ne pas voir dans cette affirmation de principe au moins une part de vérité. Que sa reconnaissance soit un progrès, dû au développement des sciences historiques auxquelles les orthodoxes se sont moins appliqués que nous, il semble qu'on doive l'admettre aussi. Le Pape Léon XIII fut le premier à faire des déclarations en ce sens. C'est à partir de ce moment-là que la théorie soutenue dans l'enseignement, classique depuis le XIIIe siècle, de la supériorité (*praestantia*) du rite latin sur tous les autres, — celui-ci étant le rite de l'Église de Rome, mère et maîtresse de toutes les Églises, — a été abandonnée en Occident. C'est aussi depuis lors que les rites orientaux cessèrent d'être considérés comme des rites tolérés, ce qui avait été le cas depuis Innocent III. Ils furent revendiqués comme une antique possession et une des toutes grandes richesses de l'Église, dont les souverains Pontifes se déclarèrent non seulement les protecteurs vigilants mais aussi les promoteurs. L'idéal eût été que, sous ce climat favorable, des pourparlers unionistes aient pu s'échanger en toute sincérité entre les hiérarchies. C'est le contraire, hélas ! qui s'est produit ! Ce qu'on a tenté alors, on n'était mûr pour le faire ni d'un côté ni de l'autre. Or, les Occidentaux sont actifs et pressés. C'est ainsi que les papes favorisèrent depuis ce moment les groupes et communautés d'Orthodoxes devenus catholiques en leur maintenant leurs rites, tout en les poussant insensiblement, par motif de sécurité provisoire, à leur rattachement toujours plus étroit, à la Curie romaine. Que cela crée souvent, pour le moment du moins, des situations étranges et anormales, on ne peut le nier. L'application du principe d'égalité des rites a encore beaucoup d'expériences à faire.

Aussi bien, la vision des choses par rapport au rite oriental de la part d'un orthodoxe et de la part d'un catholique, en est-elle devenue toute différente. Pour le premier en effet, son culte est le résumé de toute sa vie ecclésiale ; il fait corps avec elle ; on est de l'Église (de l'Église orthodoxe, la seule vraie) dans la mesure où on y participe, et on n'en est point dans la mesure où on n'y participe pas. Pour le second, il sera admis qu'à côté du rite latin, et sur le même pied que celui-ci, l'Église romaine ait d'autres rites, qui ne sont peut-être pas ceux de son patriarcat, mais qu'elle croit cependant pouvoir intégrer à l'Église universelle.

Il semblerait, en pensant ainsi, qu'on retourne à une notion plus ancienne, qu'Orientaux et Occidentaux auraient perdue au cours des temps. Il s'en faut pourtant que cette conception moderne de la diversité des rites dans l'Église universelle soit celle de la *Catholica* des premiers siècles. Cette diversité était alors le fruit de la semence apostolique développée organiquement à partir de la terre qui l'avait reçue, suivant les circonstances de temps et de lieu. La semence avait germé et avait crû suivant une continuité de vie. De physionomies différentes, ces Églises, localement diverses, étaient en communion les unes avec les autres, et formaient la *Catholica* avec un sentiment très net d'appartenir au Christ par le moyen de ceux qui avaient été ses envoyés et un sentiment plus ou moins confus, selon les régions, d'un primat de l'un de ceux-ci continué dans un successeur. La véritable permanence de la diversité des rites à travers l'histoire, c'est celle-là. Il semble bien que jusqu'au VIe siècle cette diversité n'ait pas causé de heurts dans les Églises. Les rites se juxtaposaient et s'interchangeaient sans friction, suivant le passage des missionnaires et des évêques. L'aumônier de sainte Mélanie-la-Jeune († 438) qui était supérieur d'un monastère du Mont des Oliviers à Jérusalem, célébrait quelque fois plusieurs messes par jour, dont l'une en grec, pour les fidèles hellénisés du pays, une autre en latin pour la sainte et peut être une troisième en syriaque pour le peuple [1]. Les cultures ne s'étaient pas encore opposées dans le christianisme jusqu'à constituer des murs de séparation comme aujourd'hui, ni encore moins des barrières confessionnelles. Ni attachement fanatique, ni prosélytisme aberrant, mais en dehors des hérésies et des schismes locaux, possession commune dans la paix et la vérité.

Or, songeons-y, tant que les anciens grands sièges — Alexandrie, Antioche, Jérusalem, Constantinople — étaient politiquement unis dans un empire chrétien, leur prospérité culturelle était assurée et débordait largement le cadre de la liturgie. Mais du jour où l'Islam les fit entrer progressivement dans son orbite,

1. Cfr notre étude : *La question des rites entre Grecs et Latins* dans *Irénikon*, 1949, p. 242.

ils perdirent leur impulsion, et leur développement fut en grande partie arrêté. Aussi bien le culte est-il devenu pour eux de plus en plus exclusivement le symbole de leur foi, et toute la vie de l'Église s'est concentrée en lui. En outre leur sentiment de fidélité à leur Église traditionnelle au sein d'un monde étranger et souvent hostile, s'est mué en une sorte de patriotisme ; leur liturgie est comme leur patrimoine spirituel et ils supportent aigrement de la voir manipulée par d'autres.

C'est ainsi que les Orthodoxes grecs se sont sentis meurtris lors de la création par Rome d'une hiérarchie orientale catholique à Constantinople à la fin du siècle dernier, puis plus récemment à Athènes. Il en a été de même des émigrés russes devant un fait semblable ; sans compter que ces nouveaux foyers risquaient d'appauvrir le contingent des fidèles orthodoxes déjà diminués par les passages à l'Islam durant les siècles de l'occupation arabe ou turque, ou au bolchévisme par la révolution russe.

Quant aux groupements hiérarchiques proprement dits qui, depuis ces derniers siècles se sont séparés de leurs bases originelles restées en dehors de la communion romaine, pour s'unir à celle-ci, ils se trouvent dans une situation différente. Si ces unions avaient pu se faire sur la base du Concile de Florence, qui supposait l'union de l'Orient tout entier, le pied d'égalité aurait pu être conservé. Mais détachés de leur circonscription première, et unis à Rome à l'époque de la *praestantia* du rite latin, ces groupes ont dû accepter en pratique cet état d'infériorité et ont dû se rattacher juridiquement au siège de Rome — même si on les a reconnus comme Églises patriarcales, — par des liens assez semblables à ceux des fidèles de la latinité. Bien vite ils perdirent leur qualité d'Église plénière, obligés de compter sur les ressources intellectuelles, matérielles et souvent même spirituelles de l'Occident. Privés ainsi en grande partie de leur appui traditionnel, ils ont trouvé avantage à se rapprocher culturellement de l'Église romaine, et ont perdu beaucoup de l'homogénéité de cette vie religieuse qui leur était commune autrefois avec les Orthodoxes. Latinisés sinon dans leurs cérémonies proprement dites — encore que cela soit arrivé souvent — au moins dans presque tout le reste, ils n'ont plus perçu comme

jadis la saveur de leur culte profondément imprégné de toute la vitalité de l'ancienne Église. Beaucoup en souffrent aujourd'hui, mais ce n'est malheureusement qu'à ce prix qu'ils ont pu s'intégrer dans la communion romaine et en recueillir les avantages. Il n'est pas sûr que si, à l'époque de leur intégration, la théorie de la *praestantia* avait été déjà abandonnée dans notre Église, il n'en eût été un peu autrement ; mais cela n'eût peut-être pas changé beaucoup les difficultés ressenties aujourd'hui. En somme, cette question de l'uniatisme est extrêmement complexe. Telle qu'elle se présente actuellement, elle est le résultat de nombreux facteurs.

4° Nous nous sommes demandé aussi, en lisant l'opuscule de M. Zander, s'il ne reflétait pas quelque peu, derrière le mot d'« Orthodoxie occidentale » quelque chose du messianisme russe développé bien avant la révolution, surtout à partir de Chomjakov. Car en définitive ce phénomène de l'Orthodoxie occidentale ne s'est produit, à ce qu'il semble, que dans les milieux atteints par l'émigration. Les Grecs ne semblent y jouer aucun rôle, à moins qu'on ne puisse considérer leur présence dans le mouvement œcuménique comme une attestation de ce phénomène. Sans doute cette présence a mis des théologiens grecs en contact avec certains aspects religieux du protestantisme et de l'Occident, mais, en dehors de très rares exceptions, leur attitude a été plutôt négative et, dans le problème qui a été touché dans ces pages, leur intervention ne doit être signalée, à de rares exceptions près, qu'en tant qu'opposants farouches à toute forme d'uniatisme.

Ici encore, si messianisme il y a, nous ne pouvons reprocher à M. Zander de croire en les forces de son pays. Tjučev disait qu'on ne pouvait comprendre la Russie, mais seulement y croire. Ceci soulève en tous cas le problème de l'adhésion des autres Orthodoxes à la thèse de l'Orthodoxie occidentale, telle qu'elle nous a été présentée.

5° Enfin, dernière remarque que nous aurions pu faire déjà en commençant : Dans son ouvrage *Vision and Action : The Problems of Ecumenism*, paru en 1952, M. Zander parlait de

l'Orthodoxie occidentale [1] en se référant simplement à ces essais, mentionnés au début de cet article, de liturgie occidentale appliquée aux Orthodoxes, essais qu'il réprouvait déjà alors, comme il les réprouve du reste encore dans sa brochure. Il nous avertit au début de celle-ci que le terme d'« Orthodoxie occidentale » est aujourd'hui employé « pour désigner des phénomènes très divers ». Son effort a tenté de donner une valeur légitime à cette expression, mais nul doute que, ce faisant, il a lui même déterminé le sens qu'il lui découvre. Son interprétation sera-t-elle bien agréée dans la littérature interconfessionnelle ? Nous avons fait valoir les objections qui viendront naturellement à l'esprit des catholiques. Que diront les autres ? Nous ne le savons pas, mais il nous paraît vraisemblable que plusieurs non plus ne seront pas d'accord.

Si l'Orthodoxie occidentale comprend au quatrième degré tout ce qui lui ressemble dans les autres confessions ; si elle comprend au troisième degré tout ceux qui sont attirés par elle et en considèrent positivement les qualités, si au second degré elle postule un élargissement de ses positions pour devenir plus ouverte et plus accueillante, on ne voit pas comment tout cela ne convergerait pas vers le premier degré. Ce n'est pas un *compelle intrare* formel, mais c'est un appel discret à fondre, dans une Église héritière de tout le passé byzantin, tout ce qui s'est trouvé jusqu'ici en dehors de son influence directe.

A l'encontre de ce point de vue, on pourra faire valoir la tradition la plus ancienne de l'Église : les premiers conciles n'ont-ils pas sanctionné la pluralité des patriarcats, reconnaissant un principe juridique de diversité dans l'unité ? Précaution providentielle de nos Pères pour maintenir la souplesse de l'institution chrétienne, même si les grandes circonscriptions ecclésiastiques ne devaient pas toujours demeurer toutes aussi brillantes. Car cette diversité se manifestait surtout, à l'époque où les conciles la canonisèrent, non seulement par les groupements hiérarchiques, mais surtout par les coutumes et les usages liturgiques, par ce que nous appelons aujourd'hui, le droit et les rites. Autre était en effet à cette époque le rite d'Antioche, autre

1. P. 165.

le rite d'Alexandrie, autre celui de Rome, autre serait bientôt celui de Byzance, qui devait peu à peu supplanter tous les autres dans l'empire. De fait, il advint, au cours des temps, que le rite alexandrin fut byzantinisé pour ceux qui, demeurant à l'intérieur des frontières de l'empire, furent fidèles à la foi des conciles orthodoxes ; que le rite antiochien subit la même unification de la même manière. Seuls les Syriens et les Coptes qui s'étaient séparés de l'Orthodoxie, demeurèrent fidèles à leur liturgie. Le grand canoniste byzantin Théodore Balsamon écrivait au XIIe siècle dans une réponse au patriarche d'Alexandrie : « Toutes les Églises de Dieu doivent suivre les usages de la nouvelle Rome, c'est-à-dire de Constantinople, et célébrer les saints Mystères selon les traditions de nos grands docteurs et flambeaux de la piété, les saints Jean Chrysostome et Basile » [1]. Et il réprouvait les liturgies dites de saint Marc et de saint Jacques. Sur un point cependant il se montrait tolérant: la question de la langue : « Ceux qui sont Orthodoxes en tout, disait-il, mais qui sont complètement ignorants de la langue grecque, célébreront dans leur propre langue, pourvu qu'ils aient des exemplaires sans variantes des prières habituelles, traduites sur des rouleaux bien écrits en lettres grecques » [2]. On voit le souci de maintenir l'Orthodoxie par l'identité du rite, déclarée essentielle à la foi.

Sans doute, il n'est pas fait mention des Latins dans ces textes, mais la déclaration est assez claire pour comprendre qu'elle doit s'appliquer à eux aussi. A ce point de vue, Balsamon ne faisait qu'ériger en principe l'attitude de réprobation qu'avait manifestée envers le rite et les églises latines de Constantinople, un peu plus de cent ans avant lui, le patriarche Michel Cérulaire, selon la pensée et la théologie de qui « la foi s'exprimait dans la pratique liturgique canonisée dans son Église » [3]. Rien d'étonnant à ce que les Latins, qui n'étaient point, eux non plus, incorporés dans l'empire, mais avaient au contraire créé un empire d'Occident avec l'appui de la papauté, aient été un jour englobés dans la même réprobation que les Coptes et les Syriens dissidents. Ils avaient eux aussi une liturgie différente, et on

1. *Resp. ad Interr. Marci*, I, P.G., 138, 953.
2. *Ibid.*, 5, P.G., 138, 957.
3. Cfr D. N. Egender, *La Rupture de 1054*, dans *Irénikon*, 1954, p. 146.

céda vite à la tentation, à Byzance, de les accuser d'erreurs dogmatiques qui les mettraient en dehors de l'Orthodoxie. Que purent-ils faire de mieux que de revendiquer leur appartenance à l'ancienne Rome, reconnue comme le premier siège par les anciens conciles, et autour de qui ils avaient continué de se grouper ?

Quelques années après la mort de Balsamon, la IVe croisade favorisa un instant l'idée d'une latinité universelle. Ce projet, caressé même par Innocent III, ne fut qu'une tentative éphémère [1]. Faut-il croire que l'« Orthodoxie occidentale » soit au XXe siècle pour le monde orthodoxe oriental l'amorce d'une solution plus heureuse ? Nous livrons cette question à la réflexion du lecteur.

D. O. ROUSSEAU.

1. Cf. notre étude citée, dans *Irénikon*, 1949, p. 253 sv.

Chronique religieuse.

ORTHODOXIE GRECQUE

I. QUESTION DU PROSÉLYTISME

Cette question atteint progressivement le premier plan des discussions œcuméniques, et il faut s'attendre à la voir arriver bientôt à un point crucial.

On sait que les « missions » catholiques, protestantes et sectaires dans les pays orthodoxes et dans le Proche-Orient arabe constituent depuis longtemps une préoccupation majeure des Églises orthodoxes. Depuis la Deuxième Guerre Mondiale ces propagandes missionnaires se sont fort intensifiées, par exemple, en Grèce. D'autre part, la représentation de l'Église orthodoxe au sein du COE lui donne le droit de protester contre ces activités, qu'elle considère comme contraires à la fraternité chrétienne et à l'évangile. A la demande des Orthodoxes une commission a été nommée par le COE pour étudier la question. Mgr Jacques de Philadelphie (patriarcat œcuménique) a rendu compte des travaux — encore peu concluants — de cette commission dans *AA*, 2, 9, 16 janv. 1957 [1].

Outre les nombreuses notes éparses sous diverses rubriques dans nos *Chroniques*, il nous a semblé utile de réunir ici deux textes qui traitent expressément du problème et qui émanent d'écrivains d'une autorité reconnue. A notre sens, la définition du prosélytisme donné par l'Aréopage grec (Cour de Cassation) : « Toute tentative immédiate ou médiate tendant à la pénétration

1. Voici l'explication des sigles : *AA* = *Apostolos Andreas* (Constantinople) ; *An* = *Anaplasis* (Athènes) ; *E* = *Ekklisia* (Athènes) ; *En* = *Enoria* (Athènes) ; *K* = *Katholiki* (Athènes) ; *OO* = *Orthodox Observer* (New-York) ; *OS* = *Orthodoxos Skepsis* (Athènes) ; *P* = *Pantainos* (Alexandrie) ; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* (Moscou).

dans une conscience religieuse avec le dessein de changer le contenu de cette dernière » (cfr *Irén.*, 1958, nº 2, p. 203 note) revêt en cette conjoncture une grande importance parce qu'elle ne fait grâce de rien : tout en effet peut être taxé de prosélytisme. D'autre part, les écrivains orthodoxes n'entendent nullement renoncer au droit d'évangélisation que possède leur Église. Où est la frontière entre l'évangélisation et le prosélytisme ? C'est difficile à déterminer, et personne ne le dit. On a même quelquefois l'impression que la même activité est qualifiée tantôt d'évangélisation tantôt de prosélytisme, suivant les personnes qui l'exercent, pour autant qu'elles appartiennent ou non à l'Orthodoxie.

Dans *E* du 1er juin, Mgr Irénée de Samos écrit sous le titre *Prosélytisme et Mouvement chrétien œcuménique*, de longs paragraphes que nous jugeons utile de traduire ici :

« Ceux qui assistent aux diverses réunions de ce mouvement du monde protestant qu'on appelle œcuménique, affirment tous — qu'ils soient des nôtres ou non — que les adhérents des différentes confessions n'abandonnent en rien leur prétention au droit d'exercer un prosélytisme efficace, qu'il s'agisse d'attirer de leur côté ceux qui professent les dogmes d'autres groupements protestants, ou qu'il soit question de convertir les fidèles de l'Église orthodoxe. Ils supplient cependant cette dernière d'assister à leurs réunions, parce qu'ils croient que, grâce à la présence des Orthodoxes, le caractère œcuménique de leur mouvement est garanti.

» Toutefois, l'autorité particulière de l'Église orthodoxe ne lui vient pas seulement du poids que lui confère son histoire. Elle n'est pas due exclusivement à la continuité ininterrompue de son origine et de sa vie apostoliques. Elle lui vient surtout du fait que notre Église exprime la plénitude de la vérité chrétienne. Mais si cette vérité chrétienne dans toute sa plénitude est contenue dans le sein de l'Église orthodoxe, pourquoi les chefs du Mouvement dit œcuménique entendent-ils donc exercer leur activité prosélytisante parmi les fidèles orthodoxes ? Pourquoi veulent-ils saper ses bases et renverser tous ses dogmes fondamentaux ? C'est, disent-ils, que le prosélytisme constitue un droit que posséderait tout chrétien à quelque confession qu'il appartienne. Ce serait ce droit même de liberté religieuse qui se trouve inscrit dans toutes les constitutions des peuples libres. Celui qui croit qu'il possède la vérité chrétienne

doit nécessairement confirmer le témoignage de sa conscience et proposer son expérience personnelle de la vérité chrétienne comme le seul facteur qui puisse assurer la rédemption de chacun individuellement et du monde tout entier.

» Si c'est cette manière de concevoir la vérité chrétienne qui domine chez les membres des quelque 170 hérésies chrétiennes qui composent le Conseil œcuménique des Églises, ils ne pourront jamais être d'une seule âme. Il est proprement inconcevable qu'ils se présentent comme une puissance spirituelle unifiée susceptible d'être considérée par l'opinion mondiale comme traçant une ligne d'obéissance aux valeurs civilisées communes. Si l'Europe ne peut trouver son unité, cela vient de ce qu'elle ne possède pas de bien spirituel commun. En effet, pareil bien ne peut être élaboré que par des expériences religieuses vécues dans une commune orientation vers Dieu, qui gouverne les consciences des peuples et les dirige dans leur évolution historique.

» La présentation du monde protestant comme l'organisation d'un Mouvement soi-disant œcuménique est bien plus une idée abstraite élaborée dans les cerveaux de ses chefs qu'une réalité. Jamais il ne pourra être question que ce mouvement se présente sur le plan social comme une puissance compacte et unie pour exercer une influence quelconque sur les esprits et les courants politiques de l'Occident. Les puissances occidentales et leurs ministères des Affaires étrangères continueront à faire tous seuls leurs calculs et à poursuivre tous seuls leurs intérêts politiques. Ce qui plus est, les chefs même du Conseil œcuménique des Églises mesureront les autres peuples d'après l'étalon que leur fournit la pensée politique de leurs propres gouvernements et non pas d'après leur conscience religieuse morcelée qu'elle est et réalisée sous tant de formes chrétiennes particulières.

» Le but de ces chefs serait-il peut-être de présenter le monde protestant avec ses 250 millions de fidèles comme une organisation puissante analogue à celle de l'Église catholique romaine ? Mais il faudrait alors remarquer que cette dernière se meut et vit comme une puissance chrétienne compacte. La discipline de ses 450 millions de fidèles, la robustesse hiérarchique de ses cadres et de ses ordres religieux, constituent une puissance redoutable. Qu'elle n'ait pas conservé intacte l'authenticité de la vérité chrétienne ; que son gouvernement autoritaire ait rendu périmé le système des Conciles œcuméniques et locaux par lequel l'Église interprétait et sauvegardait la vérité qu'elle détenait et qu'elle avait reçue authentifiée

des apôtres et, par eux, du Seigneur Jésus son grand Fondateur, ce sont là d'autres questions.

» D'ailleurs le Conseil œcuménique et le protestantisme en général se trouveront toujours en état de décomposition pour la bonne raison qu'ils n'ont pas le sens de l'Église. C'est en vain qu'ils cherchent à retrouver l'Église une, sainte et apostolique au travers des hérésies multiformes dont ils pensent qu'elle est l'expression et la vie. Les tendances séparatistes des protestants et leur différenciation en tant de nuances doctrinales particulières ne créent pas une base de cohésion spirituelle, un foyer autour duquel puisse se former une puissance capable de se donner des orientations communes, prête à s'engager dans des luttes sacrées communes. La proposition dogmatique abstraite : « La foi dans le Christ comme Dieu et Sauveur », à laquelle tous les groupements protestants sont invités à adhérer, prive le Seigneur et de sa Personne divine et de sa qualité de Sauveur.

» Il est impossible que le Christ soit conçu comme Dieu et Sauveut si on entend le séparer du Dieu-Trinité, le seul vrai Dieu chrétien. Même dans son incarnation le Seigneur n'a pas cessé d'exister avec Dieu le Père et l'Esprit-Saint comme seconde Personne de la Sainte Trinité. L'œuvre rédemptrice du Christ, qui ne se traduit pas seulement dans de nobles principes moraux [1] mais qui atteint son sommet sur la croix comme expiation pour les péchés du monde pour triompher enfin dans la résurrection, ne se perpétue, ne s'affirme qu'à l'intérieur de l'Église. L'Église cependant est ce composé de l'Esprit-Saint et de la foi-liberté qui se propage de génération en génération par le sacerdoce et très exactement par les évêques qui ont reçu ce charisme des saints apôtres, illuminés, ceux-ci, par le Saint-Esprit au jour de la Pentecôte. Ce charisme s'est ainsi transmis sans interruption au cours des siècles à mesure que les générations succédaient aux générations. Mais puisque, dans le monde protestant la succession apostolique du sacerdoce a disparu, il s'ensuit qu'il ne s'y trouve plus non plus la présence et l'aide du Saint-Esprit dans la désignation des personnes destinées au ministère. D'où, perte de la notion de la vraie Église. Comment pourrait-elle se trouver dans les divers groupements du protestantisme ? Il importe, d'ailleurs, que le monde protestant sache que l'Église n'est point une idée morale, mais une réalité ontologique : elle est le Dieu-humanité. Pour que le protestantisme retrouve cette

1. Nous lisons : *τὸ ὁποῖον δὲν ἐκφράζεται μόνον* et non pas d'après le texte : *τὸ ὁποῖον ἐκφράζεται μόνον*. Cette correction nous a semblé s'imposer.

Église, il faut qu'il se rattache aux anciennes Églises apostoliques pour que, grâce au sacerdoce et plus précisément grâce à l'épiscopat qui s'y trouvent, il puisse réintégrer l'Église dans sa vie. En ce cas le protestantisme trouverait le principe authentique qu'il cherche pour rassembler et discipliner ses potentialités dissipées. Hormis ce cas, il n'existe aucun espoir pour qu'il s'assimile la notion de l'Église une, sainte et catholique, il n'existe aucun espoir qu'il puisse se rassembler et être considéré comme une puissance avec laquelle il faille compter sur le plan international.

» Le prosélytisme, qu'est-ce sinon, en d'autres termes, l'action pour laquelle une hérésie impose à une autre, et même singulièrement aux chrétiens de notre ancienne Église apostolique, sa propre manière de concevoir la vérité chrétienne ? Or, ce n'est pas le fait que des membres de commissions du Conseil œcuménique des Églises s'occupent du prosélytisme entendu en ce sens qui accentuera les sentiments de rapprochement et d'unité entre les différentes hérésies. Au contraire, cela ne peut qu'exacerber les oppositions en sorte que le caractère d'œcuménicité, que ce mouvement original du monde chrétien protestant met si volontiers en avant, demeure sans contenu réel, sans signification. Pour que le Mouvement chrétien œcuménique acquière de l'importance, il faudrait — nous le répétons — que les confessions qui le composent reviennent aux dogmes fondamentaux de la vraie Église, c'est-à-dire le Dieu trinitaire, l'incarnation du Fils de Dieu, sa croix et sa résurrection ainsi qu'au dogme de l'Église une, sainte, catholique et apostolique telle qu'elle existe et vit avec la présence en elle de l'Esprit-Saint.

» Le Saint-Esprit, continuant l'œuvre rédemptrice du Seigneur dans le monde, est communiqué génération après génération par le mystère du sacerdoce. Par le moyen des fidèles qui coopèrent avec lui, il agit en recréant, illuminant et divinisant la vie, en faisant triompher la plénitude de la justice et de la charité, en menant à son terme le mystère de la divine rédemption. Alors la mort sera détruite et selon les paroles inspirées de l'apôtre Paul, Dieu régnera en tout ».

Mgr Irénée est un des hiérarques les plus en vue de l'Église de Grèce ; il a assisté à l'assemblée œcuménique d'Amsterdam et a écrit plusieurs articles sur cette réunion. Il est aussi aujourd'hui — on l'aura deviné — un de ceux qui s'opposent avec le plus de conviction à toute participation orthodoxe au Mouvement œcuménique.

Une note éditoriale commente l'article de Mgr Irénée :

« Les articles du numéro précédent et du présent numéro (...) montrent que l'activité prosélytisante des hérésies et des propagandes étrangères s'est intensifiée de façon dangereuse (...). Alors que la Constitution interdit formellement et punit sévèrement ceux qui exercent le prosélytisme, cette prescription a été complètement énervée dans la pratique. Où qu'on se tourne, on voit des gens qui distribuent des tracts et autres imprimés. Ceux-ci viennent pour la plupart de l'étranger où se trouvent les centres des hérésies qui s'abattent sur notre pays. (...) Il faut non seulement la mobilisation du clergé pour parer l'influence corruptrice des propagandistes étrangers, il faut que cesse l'indifférence des pouvoirs civils en ce domaine. (...) Il est plus que temps que nous comprenions que la tolérance religieuse est une chose, le prosélytisme qui, telle une cinquième colonne, sape les bases de la Nation par son activité désintégrante, en est une tout autre. La diminution de l'Orthodoxie constituerait une perte irrémédiable pour la Nation. Par conséquent, toute tiédeur en ce qui concerne la protection de la religion orthodoxe est une trahison vis-à-vis de la Nation ».

Dans *AA*, 2 juillet, c'est Mgr Jacques de Malte, représentant permanent du patriarcat œcuménique près le COE qui parle, à son tour, du devoir missionnaire des Orthodoxes.

Il réfute l'objection suivante, faite par un interlocuteur imaginaire à propos des hétérodoxes : « S'ils sont sincères lorsqu'ils disent qu'ils respectent l'Église orthodoxe, qu'ils cessent donc les activités prosélytisantes exercées contre elle ». Voici une partie du moins de la réponse : Les suppositions qui inspirent pareille question dénotent un manque d'intelligence, car « il n'est pas du tout chrétien que nous restions inactifs et attendions que la brebis égarée se dégage toute seule des broussailles et des ronces pour revenir seule encore au troupeau ou au bercail ». Et il souhaite que les Orthodoxes fassent aussi quelque chose pour ramener les égarés.

Ces paroles pourraient être signées par n'importe quel chrétien, mais quel est leur rapport avec la définition de la Cour de Cassation grecque ? Les propagandistes hétérodoxes font-ils autre chose que de ramener celles qu'ils considèrent sincèrement comme des brebis égarées ? Toute la question est là. Nous aime-

rions voir admettre par toutes les Églises, hérésies et sectes le principe suivant : Personne ne doit troubler la bonne foi d'un autre ; chacun doit s'efforcer d'aider celui qui doute et qui manifeste son doute. Ne serait-ce là qu'une chimère, un rêve utopique ?

Les Grecs orthodoxes d'Amérique s'expriment, sur la question du prosélytisme avec plus de sérénité et moins d'inquiétude : *OO*, juin, dit : « (L'Église orthodoxe) n'a jamais encouragé le prosélytisme parmi les chrétiens d'aucune confession, parce qu'il a été démontré très clairement que ceux qui quittent leur Église par vraie conviction pour devenir membres et même ministres d'une autre Église ou Confession, sont très peu nombreux. Nous avons de ceci des exemples frappants, par exemple, en Amérique (...) » (p. 173).

« C'est un fait bien connu, certain et véritable, que l'Église orthodoxe, type de la liberté dans le Christ et authentiquement démocrate, n'exerce jamais la propagande du prosélytisme. Elle se tient à la hauteur de sa mission, jamais elle n'impose des contraintes à une conscience quelconque ni n'exerce une pression sur quelqu'un pour qu'il embrasse telle ou telle foi. C'est pourquoi le fait que, depuis quelques mois, des chrétiens d'autres communions, baptisés au nom de la Sainte Trinité, viennent de leur propre initiative, sans contrainte et spontanément à la foi orthodoxe par le sacrement de la chrismation, revêt une signification particulière ». D'octobre 1957 à mars 1958, 38 personnes ont ainsi accédé à l'Orthodoxie (p. 177).

II. ACTUALITÉS

Amérique. — Mgr Michel d'Amérique. Pendant les travaux de la XIVe Assemblée des Clercs et Laïcs de l'archevêché orthodoxe grec d'Amérique du Nord et du Sud réunie à Salt Lake City, Utah, S. Ém. l'archevêque subit une forte crise de la maladie dont il souffrait depuis quelque temps. Transporté en avion au « Doctor's Hospital » de New-York, il fut opéré immédiatement et succomba le dimanche 13 juillet. Mgr Michel (dans le monde Thucydide Constantinidis), naquit le 27 mai

1892 à Maroneia, en Thrace occidentale. En 1907, il entra à l'école théologique de Chalki d'où il sortit en 1914. Ordonné diacre, il fut envoyé en 1915 parfaire ses études aux Académies théologiques de Petrograd et de Kiev. En 1919 il regagna Constantinople. Après diverses charges, il fut appelé à Athènes en 1923 comme protosyncelle (vicaire général) de l'archevêque Chrysostome. L'année 1927 le voit curé (doyen) de la cathédrale grecque de Londres. Il y demeura, apprenant l'anglais à la perfection et nouant des relations avec tous les milieux anglais, traduisant l'ouvrage du P. Jean de Cronstadt, *Ma Vie dans le Christ*, et écrivant d'autres livres religieux, jusqu'en 1939, année en laquelle il fut élu métropolite de Corinthe. Pendant onze ans il gouverna son éparchie comme un vrai pasteur d'âmes, développant une activité exemplaire dans des circonstances extrêmement difficiles (la guerre, l'occupation). Le 11 octobre 1949 il fut élu archevêque d'Amérique. Il y fut inlassable dans son ministère. A la tête d'un organisme ecclésiastique bien constitué par son prédécesseur, l'actuel patriarche œcuménique, il eut encore le bonheur de pouvoir le consolider, l'amplifier et le développer. L'Orthodoxie grecque d'Amérique est devenue sous Mgr Michel un modèle d'organisation et de vie spirituelle. Malgré son attachement à la langue grecque ou peut-être à cause de cet attachement, Mgr Michel a pu sauver pour son Église et pour le Christ la jeunesse helléno-américaine. Les paroisses se multiplient, le clergé se recrute, ou étudie la théologie. Dans le domaine public l'Orthodoxie est devenue dans un grand nombre d'États et pour les forces armées un des cultes reconnus (*major faiths*). Mgr Michel était un des six présidents du COE depuis 1954 (*AA*, 23 juil., *E*, 1er août).

Antioche. — Sa Béatitude Monseigneur ALEXANDRE III, patriarche orthodoxe d'Antioche, est décédé le 18 juin à Damas à peine rentré de Moscou. Né en 1869 à Damas, le défunt (dans le monde Alexandre Michel TAHAN) s'inscrivit à l'école de Chalki en 1887. Il termina ses études et fut ordonné diacre à Chalki en 1894. Trois ans après il passa à l'Académie théologique de Kiev d'où il retourna à Damas en 1900. La même année il reçut l'ordination sacerdotale. Peu après (1903) le patriarche

d'Antioche Mélèce le sacra métropolite de Tarse. En 1908 il est métropolite de Tripoli, et en 1931 patriarche. Mgr Alexandre, Arabe de race, parlait admirablement le grec et le russe ; il était doué, de l'avis de tous, d'une très grande sagesse et son respect non feint pour le patriarcat de Constantinople a certainement joué un grand rôle ces dernières années dans la détente générale qui est une marque si consolante et si encourageante des relations interorthodoxes. Sa perte, avec celle du patriarche VIKENTIJE de Serbie, sera péniblement ressentie (*AA*, 25 juin).

Athos. — *Hagios Pavlos*, janv. 1958, recommande que les séminaristes orthodoxes envoyés d'Amérique en Grèce pour compléter leur formation, soient placés pendant un certain temps dans les monastères de l'Athos pour bien s'initier aux cérémonies de l'Église.

La célébration du millénaire de l'Athos est prévu pour 1961 (et non pas 1963 comme on aurait pu s'y attendre). Le très actif doyen de la Faculté de Théologie d'Athènes, le professeur KONIDARIS, a écrit au Patriarche œcuménique demandant que la faculté soit chargée d'organiser la célébration (*E*, 1er et 15 juillet).

Constantinople. — Un nouveau plan d'urbanisme pour la ville de Constantinople menace gravement plusieurs églises orthodoxes et autres établissements religieux chrétiens, tout en épargnant soigneusement les constructions musulmanes. Ainsi écrit *E* du 15 mai.

D'autre part, tous les officiers et soldats grecs de l'armée turque ont été renvoyés chez eux en permission pour les fêtes de Noël et d'Épiphanie (*Orthodoxia*, janv. 1958).

Grèce. — Un exemple d'activité pastorale : pendant le mois d'avril, Mgr BARNABÉ, métropolite de Kitros, a inauguré six nouvelles églises, ce qui porte à dix-huit le nombre de nouvelles consécrations dans son diocèse (*E*, 15 mai). Signalons aussi sous cette même rubrique les conférences ecclésiastiques qui, dans de nombreux diocèses des provinces, réunissent de temps en temps les prêtres de l'éparchie. *E* du 1er juin en décrit une qui eut lieu récemment dans l'île de Lemnos, la seconde du genre.

Reprenant son action de l'an dernier, la famille royale a reçu dans la résidence de Tatoï les étudiants en dernière année de théologie et les séminaristes de l'École Rizareion, le 21 mai, fête du diadoque Constantin. Après une très émouvante liturgie célébrée par le R^me^ P. Jérôme Cotsonis, aumônier de la cour, où les étudiants non hellènes ont lu diverses parties dans leur langue maternelle et où S. M. le Roi a récité le Credo, les étudiants ont été reçus par tous les membres de la famille royale. La reine surtout a supplié les futurs ministres de l'autel de montrer un grand respect pour les choses divines, de célébrer sans précipitation, de lire très clairement, comme cela se fait au palais. Le compte rendu signale que les princes se mettent à genoux à différents moments de la Liturgie, ceux précisément où les bons usages russes prescrivent une grande métanie. Peut-être serait-ce un legs de la reine Olga, princesse russe ? (*K*, 11 juin).

Dans *E*, 15 mai, et ailleurs, on peut lire des comptes rendus des campagnes menées dans l'archidiocèse d'Athènes contre les propagandes sectaires, surtout contre les témoins de Jéhovah (nommés chiliastes). Ces campagnes prennent la forme de semaines d'informations avec prédications, conférences, réunions, visites à domicile et la distribution de tracts avec le titre : *Loups rapaces sous peaux de brebis*. Ces campagnes, dans lesquelles le clergé local a pu profiter du conseil et de l'aide de professeurs et d'étudiants de l'université, auraient connu un plein succès.

Dans le même journal nous trouvons une description du retour à l'Orthodoxie, d'une famille de chiliastes dans le diocèse de Maroneia.

Dans la région de Canée (Crète) a eu lieu un miracle attribué à la Ste Vierge. Un vieillard du nom de Nicolas Skordilakis eut une vision de la Ste Vierge qui lui donnait l'ordre de prendre différentes herbes pour guérir un enfant malade, Georges Mylonakis. Ce qui fut fait. L'enfant est pleinement guéri et la guérison a été constatée par le Dr Constantin Archontakis (*AA*, 23 juillet).

Yougoslavie. — Le 5 juillet 1958 est décédé Sa Sainteté le patriarche des Serbes VIKENTIJE (VINCENT). Né le 10 août 1890 à Petrovo Selo (Baško) dans la Voïvodine, il fit ses études de gymnase à Novi Sad, et termina le séminaire de Karlovci en 1923. Il reçut la tonsure monastique et l'ordination diaconale en 1917. Devenu archidiacre de la cathédrale patriarcale en 1923, il achève ses études en 1929 à la Faculté de Philosophie de Belgrade et est nommé archimandrite. En 1932, il est fait secrétaire du Saint-Synode, et est élu comme évêque auxiliaire du patriarche Varnava en 1936. Il se montra actif dans la réorganisation de l'Église orthodoxe serbe et dans l'opposition organisée par cette dernière contre le Concordat en 1939. De 1939 à 1941 il fut évêque de Zletovo et Strumica (Macédoine serbe), mais l'invasion des Bulgares l'obligea à quitter son siège. On lui confia alors l'évêché de Ziča. Après la libération, il fut nommé à Sirmion (Mitrovica). Le 1er juillet 1950 il fut élu patriarche et gouverna avec une grande habileté son Église au milieu de bien des difficultés : régime, prêtres démocrates, mouvement séparatiste macédonien. Feu le patriarche avait toujours le souci de cultiver l'amitié interorthodoxe ; il l'entretenait par des visites dans les autres pays orthodoxes et en invitant en Serbie les chefs des autres Églises autocéphales (*E*, 15 juil.).

Relations interorthodoxes. — Dans les *Analecta*, annuaire de l'Institut des Études orientales de la bibliothèque patriarcale d'Alexandrie, n° 7, nous lisons un article de l'archimandrite PARTHENIOS sur *Les derniers jours du schisme bulgare.* De façon caractéristique et originale, l'auteur remarque que « le schisme bulgare appartient dorénavant à l'histoire », mais il ajoute « peut-être », parce que, dit-il, « je ne crois pas à la sincérité des Bulgares, je n'ai pas confiance dans les pensées et les dispositions de la « Prusse des Balkans » (...). Je ne suis pas seulement un ecclésiastique appartenant à l'Église orthodoxe, je suis aussi un Hellène appartenant à la nation hellène. Je manquerais de sincérité si je n'avouais que, dans le fond de mon être, le Grec [que je suis] s'il ne va pas jusqu'à refuser son accord avec l'Orthodoxe [que je suis également], attend en tout cas les fruits de la réconciliation [des deux Églises] pour pouvoir féliciter

l'Orthodoxe (...). Quand une Église devient nationaliste, chauvine, elle ne sait plus ce qu'elle fait, mais elle est à même de savoir ce qu'elle poursuit, ce qu'elle recherche. C'est alors que le nationalisme noie l'idée (...) et le bulgarisme a noyé le christianisme (...). A notre honneur, l'hellénisme n'a pas noyé le christianisme » (p. 5-7) (cfr pour cette question *Irén.*, 1939 et sv. et t. XXVII (1954) p. 519).

En, août, publie un article du Dr. DIMITROPOULOS sur le thème général de l'entente interorthodoxe, revenant ainsi sur un sujet dont la revue a parlé plusieurs fois déjà. Il faut, dit-il, que les Orthodoxes se préparent à pouvoir rencontrer les membres d'autres Églises orthodoxes sans en soupçonner les mobiles « ethnophylétiques ». Quelqu'un devra prendre l'initiative. A cette fin, c'est l'Église de Grèce qui est tout indiquée, puisque c'est elle qui est le moins affectée par cet « ethnophylétisme » (chauvinisme).

E, 15 mai, décrit avec satisfaction la réception enthousiaste que le Liban a réservée aux souverains grecs au cours de leur visite dans ce pays. Le directeur écrit : « Non seulement nous (les Grecs) avons porté là-bas la lumière du Christ et de l'Orthodoxie, ils (les Libanais) sont même nos frères consanguins ».

Le 1er mai la délégation de l'Église orthodoxe de Grèce pour les fêtes moscovites, a quitté Athènes à bord d'un avion spécial envoyé par le patriarche de Moscou. La délégation se composa des métropolites de l'Attique et la Mégaride, Mgr JACQUES, de Thessalonique, Mgr PANTÉLÉÏMON et de Sisanion Mgr JACQUES, accompagnés du protopresbytre Constantin MORAÏTAKIS (*En*, 20 mai).

Le 7 mai S.B. le patriarche d'Alexandrie, Mgr CHRISTOPHORE, s'est embarqué en vue du même voyage dans un avion spécial venu de Damas. Passant par Athènes et Bucarest il est arrivé à Moscou le 8 mai vers midi. Sa suite se composait de quatre archimandrites et de deux laïcs. Aucun métropolite ne l'accompagna (*P*, 15 mai).

La délégation grecque a regagné Athènes le 24 mai (*E*, 1er juin). *K* a critiqué âprement l'envoi de la délégation et son action

à Moscou (7 mai). *OS*, 15 mai, critique la critique de *K*; *K* répond (4 juin). *An* (juin) dit que la délégation a accompli exactement et avec un très grand tact la tâche difficile qui lui avait été confiée et que le Saint-Synode a exprimé aux membres son entière satisfaction. Il semble, en effet, que la délégation synodale a agi avec grand tact et prudence, s'abstenant de toute signature de déclarations (cfr *E*, 1er août, mais voir dans *ŽMP*, juin, la déclaration en faveur de la paix signée par les métropolites grecs).

Mgr ALEXANDRE, patriarche d'Antioche, a prononcé, le 11 mai, au déjeuner qui suivit une liturgie patriarcale en la cathédrale de la Théophanie, à Moscou, des paroles qui devaient être comme son testament. Parlant en grec (Sa Béatitude était arabe et possédait parfaitement le russe), il a tenu à souligner en des termes non équivoques la place privilégiée du trône patriarcal de Constantinople. « L'Église sœur de Russie (...) se rappelle avec gratitude la source d'où lui est venu le patriarcat. Elle se rappelle qu'elle est la fille de l'Église de Constantinople et, pour cette raison, elle ne pense pas à la supplanter (...). Le patriarche de Moscou Alexis sait qu'il est le cinquième dans l'ordre hiérarchique. Il connaît, reconnaît et honore le patriarche œcuménique comme le premier (...). Il s'ensuit que jamais il n'ambitionnera de dérober le rôle de chef dans les questions de l'Orthodoxie. Ce rôle appartient au patriarche de Constantinople » (*E*, 1er août).

Relations interconfessionnelles. — *Orthodoxes et autres chrétiens.* — Dans *An*, juin et *AA*, 28 mai, Mgr JACQUES DE MALTE publie des considérations en trois parties : Le devoir œcuménique de l'Orthodoxie, de l'Église catholique romaine, des Églises protestantes. Les Orthodoxes doivent s'approcher des autres chrétiens dans la charité pour faire approcher ceux-ci de la vérité.

Son Exc. est assez dur pour l'Église catholique. « Sa tendance [de l'Église catholique] est ' d'être en tout la première '. Il lui plaît d'oublier que ' Dieu a fait asseoir son Fils à sa droite... au-dessus de toute principauté, de toute autorité, de toute puissance, de toute domination et de tout ce qui se peut nommer,

non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle à venir '. Si elle avait eu cela en vue, elle n'aurait pas déchiré voici neuf cents ans la tunique sans couture du Christ, elle n'aurait pas permis que s'ouvre dans son propre corps, la plaie qui saigne depuis le XVIe siècle. (...) Puisque aucune dette n'est réglée à moins qu'on ne donne du sien, l'Église romaine pourrait peut-être sacrifier un peu de son étendue quantitative pour retrouver un peu de l'humilité qu'elle a perdue. (...) Les deux revues ' iréniques ' ou ' œcuméniques ' *Irénikon* et *Istina* rendraient à l'Église papiste un plus grand service si elles apportaient la voix du Christ, des apôtres, des Pères et de notre histoire ecclésiastique à une distance d'où elle pût être entendue par le Vatican. C'est alors seulement que serait pleinement justifiée leur impression. Car c'est seulement alors qu'il y aurait espoir que fussent modérées les exigences, les prétentions, les oppositions et les provocations du Vatican. Toutes choses qui ne font que refroidir la charité, obscurcir la vérité et augmenter l'éloignement ».

Quant aux protestants, il faudrait qu'ils définissent bien leur concept de l'œcuménisme, car souvent ils lui donnent le même sens que les catholiques. « L'œcuménisme ne peut être expansion ou mouvement expansionniste s'il n'est pas identiquement l'Église une, sainte, catholique et apostolique. Or, l'Église une, sainte, catholique et apostolique est une entité visible et historique. Elle n'est ni une abstraction, ni purement eschatologique. C'est pourquoi son œcuménisme aussi est historique. Et c'est l'œcuménisme non pas de l'Église catholique romaine ou des protestants, mais de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, c'est-à-dire du Corps du Christ. (...) Les mouvements, les réunions, les conférences, les études œcuméniques mériteraient pleinement ce titre s'ils se faisaient dans un esprit œcuménique vrai, objectif et historique et non pas dans un esprit moins vaste. Les monologues théologiques ont une utilité pratique bien maigre. (...) Il existe un œcuménisme historique (...) dont voici l'expression classique : ' Si du moins vous demeurez fondés et affermis dans la foi, et inébranlables dans l'espérance donnée par l'Évangile '. Cette foi-là c'est celle qui a été accordée aux saints, celle qu'a conservée sans tâche l'Église une et

indivise, l'Église orthodoxe. Nos frères d'Occident ne peuvent pas dire qu'ils se trouvent parmi ceux qui demeurent, ceux qui sont fondés, affermis, inébranlables. Par conséquent ils ne peuvent pas parler de vrai œcuménisme. Il s'ensuit que leur devoir œcuménique comme « Églises » est fort clair : faire leur la foi accordée aux saints et y demeurer, etc. ».

Dans *AA*, 2 et 9 juil., nous lisons le rapport de Mgr JACQUES sur les travaux du *Conseil Chrétien du Proche-Orient* réuni à Beyrouth du 22 au 25 avril 1958. S. Exc. développe des idées semblables dans le sommaire qu'il donne de ses interventions sur les trois thèmes principaux de la réunion : 1) Mission et Église ; 2) Témoignage chrétien et prosélytisme ; 3) Fusion éventuelle du CIM avec le COE.

Sur le premier thème, l'orateur a souligné que la Mission n'est pas quelque chose d'indépendant de l'Église. Elle est une activité de cette dernière. C'est pourquoi l'Église orthodoxe, « Église par excellence missionnaire (...) ne peut même pas comprendre la notion de missions indépendantes qui ne soient pas dirigées par l'Église ».

Pour le second point : les deux concepts seraient totalement étrangers à la mentalité orthodoxe. Le prosélytisme cause beaucoup de mal et fait que les anciennes Églises d'Orient ne peuvent pas participer au Conseil. Celui-ci ne peut s'appeler chrétien si les Églises orthodoxes n'y sont pas représentées et si le Conseil continue à exercer le prosélytisme.

Le troisième sujet reçut le même traitement qu'au Ghana : pour l'Orthodoxie l'incorporation du CIM au sein du COE n'est possible qu'à deux conditions : *a*) il faut affirmer catégoriquement que les missions seront d'Église et non indépendantes ; *b*) leur travail exclusif sera la conversion au Christ des païens et non pas le rapt aux autres Églises de leurs ouailles.

L'archimandrite MÉTHODE FOUGIAS qui prédisait jadis dans *P* la destruction de l'Orthodoxie sous les coups que lui portait le catholicisme, revient sur le même thème dans *En*, 20 mai : « Le monachisme orthodoxe grec a disparu, les catholiques romains possèdent à Athènes une véritable armée de religieux. (...) Devant nous se prépare le renversement de l'Église orthodoxe.

Si on décompte les matérialistes athées, les protestants, les catholiques romains, les uniates, nos propres paléoïmérologites, que restera-t-il à l'Église officielle ? Si aujourd'hui la loi civile donne un statut légal à des sacrements de l'Église [mariage ?], nous ne savons ce qu'il en sera demain. Ne nous trompons pas. La disparition de l'Orthodoxie grecque s'opère officiellement et subrepticement. Une fois écarté le fanatisme nationaliste — et il s'écarte sous la poussée de l'unification irrésistible du monde et surtout du monde occidental — personne ne pourra repousser les attaques que lanceront à grands renforts les hérauts tapageurs des organismes ecclésiastiques de l'Occident ».

P, 1er juil., publie le texte d'un télégramme adressé à l'archevêque de Cantorbéry par le patriarche orthodoxe d'Alexandrie, annonçant que, en raison des paroles par lesquelles le Dr. FISHER avait caractérisé Mgr MAKARIOS de Chypre, le patriarcat d'Alexandrie renonçait à se faire représenter à Lambeth. Le fait que Mgr MAKARIOS ait été appelé « un mauvais caractère » a indigné tout le monde grec. *Apostolos Varnavas*, mai-juin, explique comment Mgr MAKARIOS avait d'abord accepté, ensuite désigné Mgr ATHÉNAGORE de Thyatire pour le représenter, puis après la malencontreuse sortie du Dr. FISHER, retiré cette procuration. L'archevêque d'Athènes s'est cru obligé également de retirer son acceptation (*E*, 1er juil.). Dans *E*, 15 juil., on lit le texte grec d'un télégramme du Dr. FISHER par lequel il essaie de rétablir les rapports fraternels.

Notes et documents.

I. A propos du malaise chez les catholiques orientaux.

La direction d'*Irénikon* a reçu du Patriarcat grec-melkite catholique la lettre suivante de Mgr P. K. Medawar, archevêque titulaire de Péluse et Auxiliaire du Patriarche melkite. Comme il s'agit d'une revendication légitime, et que notre revue a comme mission de faire connaître et de défendre les droits des Églises d'Orient, nous avons cru utile d'en faire connaître le contenu à nos lecteurs.

Pour les antécédents de cette question, cfr le texte de la Conférence de Mgr P. K. Medawar, publiée dans le fascicule précédent d'*Irénikon* : *Quelques incidences du Synode grec-catholique tenu au Caire du 6 au 11 février 1958* (pp. 235-245), et pour de plus amples informations cfr la revue *Le Lien*, du Caire, d'août-septembre de cette année, p. 14 sv.

Aïn-Traz, le 6/9/1958.

Au R. P. Directeur de la Revue « Irénikon », *Chevetogne* (Belgique).

Révérend Père,

Vous avez sans doute dû remarquer que la revue « Études » a publié dans son numéro du 15 juin, en sa chronique religieuse, une notice intitulée « Malaise chez les Catholiques de rite grec ? » (pp. 391-394). Le 5 juillet suivant, j'ai envoyé à l'auteur de la dite chronique, une mise au point que je l'ai prié de publier dans sa prochaine parution. Il s'en est excusé. Après avoir affirmé que son intention était surtout de faire largement connaître les revendications des Orientaux, tout en faisant quelques réserves, il ajoute qu'il lui est absolument impossible de publier ma lettre. « Il nous

faudrait, d'ailleurs, dit-il, de toute nécessité soumettre cette lettre au Saint-Office, et cette démarche serait de la plus haute imprudence pour nous et, permettez-nous de vous le dire, pour nos frères orientaux. Nous publierons volontiers une note résumant votre lettre dans un de nos prochains fascicules ».

Dans la réponse que je me suis cru obligé de faire, j'ai exprimé mon étonnement de « l'obligation de soumettre de toute nécessité la lettre au Saint-Office avant toute publication... ». « Je ne comprends pas, lui dis-je, des craintes si graves de votre part, lorsque vous ne faites que publier une mise au point dont vous n'êtes nullement responsable ».

Mais étant donné la gravité des accusations erronées contenues dans l'article en question et qui, à cause de la grande diffusion des « Études », nous portent un grave préjudice dans l'opinion du monde chrétien, je m'adresse à la revue « Irénikon » et je vous prie de vouloir bien y insérer in extenso ma réponse aux dites accusations. Un résumé qu'en feraient les « Études », comme on le propose, serait insuffisant. D'ailleurs, une telle manière de faire équivaudrait à une censure de la lettre, pour nous inacceptable. D'autre part, la publication dans la petite presse communautaire locale serait également insuffisante. C'est pourquoi je m'adresse à « Irénikon », grande revue occidentale habituée à comprendre l'Orient et à prendre sa défense, et pouvant, comme les « Études » atteindre tous les milieux.

En vous remerciant d'avance, je vous prie, Révérend Père, d'agréer l'expression de mes sentiments dévoués.

† Pierre K. MEDAWAR,
Archevêque tit. de Péluse
Auxiliaire du Patriarche.

Le Caire, le 5/7/1958.

Révérend Père R. R., « Les Études », *Paris*.

Mon Révérend Père,

« Les Études » de juin 1958 ont publié sous votre signature dans leur Chronique religieuse trois pages environ concernant les catholiques de rite grec. Vous y parlez du « malaise » qu'ils éprouvent à la suite de la promulgation des chapitres du nouveau droit canoni-

que oriental relatifs aux Personnes [1]. Vous m'y faites l'honneur d'une mention personnelle spéciale. Cela me donne l'occasion ou même m'impose le devoir de vous envoyer la présente mise au point, avec prière de bien vouloir la reproduire dans votre prochaine parution.

Malgré les manifestations nombreuses de modération, de nuance, d'équilibre cherché, la substance de ce que vous y dites, de ce qui fait relief, se résume en ceci : notre attitude serait « un archaïsme théologique et disciplinaire, un refus au développement et, en définitive, une erreur ». Au demeurant, ce patriarche grec-catholique dont l'Auxiliaire se permet de la « véhémence » voire de la « violence » est un petit personnage « de facto ». Il ne commande qu'à 16 prêtres séculiers et 11 prêtres réguliers. De plus, l'origine de cette communauté et celle des autres rites catholiques orientaux — jetés pêle-mêle, en vrac, à travers vos lignes, — est le schisme. Une exception toutefois pourrait être faite en faveur des Maronites. N'est-ce pas, mon Révérend Père, le principal de ce qui ressort de votre article ?

Un peu plus d'amour pour l'Orient chrétien sans l'amour duquel il n'y a pas d'amour de l'Église Catholique, comme aussi un peu plus de soin dans la recherche, auraient évité d'avancer ces chiffres infimes, au ridicule nécessairement blessant, rabaissant, que rien ne vous obligeait à citer et qui sont tout à fait erronés. La vérité est que ce patriarche étend sa juridiction sur l'immense étendue de l'ancien Empire Ottoman ; qu'il a bien 600 prêtres et hiéromoines dans son patriarcat ; sans compter les simples moines ; qu'il en a 70 dans sa collaboration immédiate ; qu'il a 17 évêques qui sont ses fils ; qu'il est le chef d'une communauté de 200 mille personnes sur place en Orient qu'on trouve en groupes honorables en des points névralgiques comme Alep, Damas, Jérusalem, Amman, Beyrouth, Alexandrie, Le Caire, même Bagdad et Istanbul ; qu'il y a environ 150 mille autres chrétiens de par le monde, en Amérique notamment, qui l'ont pour père, qui reçoivent de lui les pasteurs de leurs âmes.

1. Les catholiques de rite grec en qui s'est manifesté ce malaise sont les ressortissants des Patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, que par commodité on appelle communément, surtout en langues occidentales, les Melkites, du nom officiel que leur donnaient jadis les auteurs et les chancelleries des États musulmans arabes du temps de l'empereur de Constantinople. Mais ces Melkites savent qu'ils expriment les sentiments de bien d'autres catholiques de rite grec. Il est à remarquer que ce nom était donné à tous les tenants de Chalcédoine, catholiques et orthodoxes, au pape lui-même.

N'est-il pas à souligner qu'en pays musulman, c'est beaucoup, c'est énorme[1] ? N'est-il pas à noter que ce Patriarche est un personnage d'État au Liban, en Égypte-Syrie, en Jordanie, au Soudan, en Irak, même en Israël ? Rien de catholique ne se fait ici, même par vos Pères, en ce nœud de continents et de religions, sans le concours personnel et financier efficace des Grecs-catholiques, ressortissants de ce patriarche. Et se peut-il que l'on puisse penser sans émotion que nos fidèles et leurs évêques sont les descendants directs des communautés qui ont donné à l'univers Jean Chrysostome, Jean Damascène, Cyrille de Jérusalem, voire Athanase et l'autre Cyrille et tant d'autres ; que ce sont eux qui ont été les premiers à porter le nom de « Chrétiens » ; qu'ils lui ont fait honneur dignement et courageusement durant treize siècles d'oppression anti-chrétienne ? La reconnaissance spirituelle et de civilisation pour une telle fidélité, qui suppose bien quelques dynamismes, ne devrait-elle pas être plus sentie quand, par contraste, on pense à ce qui est resté de la chrétienté latine de toute l'Afrique du Nord, — celle des Cyprien, des Augustin, des Fulgence, — au néant où elle s'est si vite effondrée, après qu'elle a subi des épreuves moins dures et moins longues que le christianisme oriental, grec, patriarcal ?

Passons à quelques précisions : Parmi les obstacles qui, d'après votre article, empêcheraient de faire droit à nos réclamations, vous parlez des définitions du concile du Vatican qui reconnaissent au pape une juridiction directe et universelle sur toutes les Églises ; vous signalez la tendance de la théologie latine à considérer les évêques comme tenant leur juridiction directement du pontife romain ; vous attirez enfin l'attention sur la centralisation de plus en plus grande de l'Église latine autour de Rome.

La juridiction directe et universelle du pape, mon Révérend Père, aucun de nous ne songe un instant à la mettre en doute ; nous dirions même que si elle n'existait pas il faudrait l'établir, et nous pensons même que, sous certaines conditions, elle aurait de quoi séduire tout baptisé. Mais est-ce que le Saint-Esprit laisserait sans

1. Puisque « notre objectif » — nous pourrons même dire « notre raison d'être » — est de travailler à l'union des Églises, nous ne pouvons parler du nombre des Grecs catholiques dans les Patriarcats Melkites sans songer en même temps au nombre des Grecs Orthodoxes dans ces mêmes circonscriptions. Les arabophones parmi eux atteignent le double environ des Grecs Catholiques, c'est-à-dire près de 400 mille en Orient et 300 mille dans les Amériques, sans compter les 100 mille Hellènes et autres étrangers orthodoxes en Égypte.

équilibre l'exercice humain d'un tel pouvoir de juridiction dans l'Église, pouvoir qui effraie les 600 millions de chrétiens non-romains ? Dans le passé, il y a eu dans les relations Occident-Orient de quoi justifier cet effroi de la part de ces chrétiens, même aujourd'hui, et on ne peut les contraindre à en faire abstraction.

Tous ceux qui, dans le catholicisme romain, travaillent au mouvement œcuménique et à l'union visible des chrétiens, cherchent aujourd'hui à développer et à préciser les thèses théologiques concernant le pouvoir de droit divin des évêques, à y montrer le Christ. Et il nous paraît regrettable que votre article semble approuver l'attitude de ceux des théologiens latins qui voudraient voir confisquer par le pontife romain toute autorité dans l'Église.

Cette dernière attitude pourrait laisser supposer que toutes les Églises lumineuses nées directement des Apôtres et qui ont grandi, mûri, conquis au Seigneur des peuples entiers, sans qu'en leur développement soit entrée en jeu l'Église romaine autrement que par actes rares, exceptionnels, plus implicites qu'explicites, ces Églises des Cyprien, des Augustin, des Basile, des Chrysostome, des Athanase et des Cyrille, sont pour ainsi dire bâtardes dans le Christ !

Il faut remarquer aussi que la centralisation de l'administration du Patriarcat d'Occident n'est pas une question de principe dogmatique ; c'est un phénomène historique, accidentel, qui concerne les seules Églises d'Occident. Mais on ne peut nous dénier le droit de nous défendre contre les poussées d'une centralisation qui n'a pas été établie pour nous, qui ne nous est pas historiquement native, qui a été explicitement écartée dans les actes bilatéraux d'union et par les promesses solennelles des papes, et qui est terriblement nuisible à tout effort fait en vue de la réunion des chrétiens séparés.

Il semble vraiment étonnant de qualifier d'archaïsme et d'erreur une attitude si conforme à ce qu'il y a aujourd'hui de plus actuel dans la lutte pour la vie et l'unité de l'Église.

Ce n'est donc pas nous qui retardons par « archaïsme ». L'esprit d'exclusive latinité par contre, dans lequel le christianisme d'Occident a vécu du fait de l'extension de l'Islam, des ruptures politico-religieuses du passé et d'autres causes, devient étroit pour les Occidentaux d'aujourd'hui et tout va parmi eux à la redécouverte de l'Église orientale. Et celle-ci ne se trouve pas seulement dans les livres, dans les monuments, elle est dans le christianisme vivant qui fermente la pâte humaine de 250 millions d'âmes. Ce christianisme apostolique, son plus éminent et légitime représentant dans la

catholicité est ce « petit » patriarche grec-catholique, l'« avorton » en Christ Jésus.

Au lieu de s'étonner de ce que ce « minuscule » patriarche oriental ait osé élevé la voix pour rappeler les droits et la place de l'Orient et les promesses pontificales solennelles de les sauvegarder, il faudrait plutôt bénir Dieu de ce que le catholicisme ait retrouvé en son sein une Église authentiquement grecque et sachant réagir comme telle. Par tous ses caractères historiques de rites sacrificiels et sacramentaires, de Droit, d'autres créations, institutions ou développements non-romains, unis à la fidélité au primat de Pierre dans son successeur, elle est un élément de vérité, de vie, de progrès doctrinal, de catholicité, de conquête. Il faut comprendre que cette Église qui ose n'est pas une entité à négliger et qu'on ne peut impunément passer outre à ses rappels. Il ne faut pas continuer à la traiter *pratiquement* comme une chose tolérée. Il faut enfin comprendre — en agissant en conséquence — , que toute l'Orthodoxie juge Rome et la latinité sur leur comportement à notre égard.

En ce que nous venons de dire, vous pouvez, à bon droit cette fois, mon Révérend Père, trouver quelque véhémence. Nous ne nous en excuserons pas. Véhéments, saint Paul, même devant saint Pierre, le Christ souvent, l'ont été.

Quant aux doutes concernant l'origine des communautés orientales, nous nous contentons de dire qu'il est bon de temps en temps de rafraîchir ses connaissances, en lisant quelque ouvrage à la portée de tous comme par exemple, Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, tome V, p. 481, note comprise.

Vous adressant toutes nos salutations, nous vous prions de bien vouloir croire, mon Révérend Père, à nos sentiments de sincère dévouement.

(sign.) † Pierre Medawar,
Archevêque tit. de Péluse
Auxiliaire du Patriarche.

2. Bibliographie des œuvres de D. Clément Lialine.

En complément de la nécrologie de dom Clément Lialine publiée dans le dernier fascicule d'*Irénikon*, nous donnons ci-après la liste de ses travaux, que beaucoup d'œcuménistes seront heureux de trouver ici. Outre les articles, les chroniques et les comptes rendus de livres parus dans *Irénikon* et autres recueils, nous n'avons pas cru inutile de

citer les résumés les plus importants d'articles d'auteurs divers que le défunt, avec son sens critique si aigu, avait fait paraître durant plusieurs années dans la « Revue des Revues » d'*Irénikon* (1929-1938). Un certain nombre de ces articles en effet présentent encore aujourd'hui un intérêt assez grand, notamment en ce qui concerne la philosophie religieuse russe et l'œcuménisme, et les critiques qui en ont été faites conservent leur valeur. La liste que nous en donnons, quoique forcément incomplète — certaines notices étant trop courtes pour être signalées — rendra sans doute service à plusieurs. Les titres d'articles russes ayant été traduits en français dans la Revue, nous les faisons suivre chaque fois de la lettre R (= en russe). Pour savoir dans quelles publications ils ont paru, consulter *Irénikon* selon la référence. Nous n'avons pas cru devoir uniformiser la transcription russe des noms propres, et avons laissé ceux-ci dans l'orthographe qu'on leur a appliquée suivant les années d'*Irénikon*.

I. *Articles.*

1. *Orthodoxie et œcuménisme* (*Irén.*, 1933, X, p. 305-334 et 1934, XI, p. 35-50).
2. *Un idéal de l'Icone* (*Irén.*, 1934, XI, p. 270-292).
3. *Le « Pathos » de Berdiaev* (*La Cité chrétienne*, 1934, n° 192, p. 233-235).
4. *Œcumenica* (*Irén.*, 1934, XI, p. 549-560).
5. *Rite, Spiritualité et Union* (*Irén.*, 1935, XII, p. 151-178).
6. *Quelques documents unionistes* (*Irén.*, 1935, XII, p. 534-538).
7. *La confraternité des SS. Alban et Serge* (*Irén.*, 1936, XIII, p. 61-65).
8. *Le débat sophiologique* (*Irén.*, 1936, XIII, p. 168-205).
9. *L'antireligion en U.R.S.S.* (*Irén.*, 1936, XIII, p. 307-329).
10. *Orthodoxie russe : Péripéties hiérarchiques* (*Irén.*, 1936, XIII, p. 675-702).
11. *L'affaire sophiologique* (*Irén.*, 1936, XIII, p. 703-704).
12. *Un centenaire : A Pouchkine* (*Irén.*, 1937, XIV, 42-48).
13. *Le Congrès* « Pro oriente christiano » : *Rome*, 1937 (*Irén.*, 1937, XIV, p. 293-296).
14. *Le Congrès de Dassel et le travail de pédagogie religieuse dans l'Orthodoxie* (*Irén.*, 1938, XV, p. 44-51 et 154-167).
15. *De la Méthode irénique* (*Irén.*, 1938, XV, p. 3-28 ; 131-153 ; 236-255 ; 450-459. Trad. anglaise dans *Eastern Churches Quarterly*, 1938-1939).

16. *Chrétiens désunis* (*Irén.*, 1938, XV, p. 279-280).
17. *Mouvement de prières pour l'Unité* (*Irén.*, 1943 : Quest. sur l'Église et son Unité, p. 59-67).
18. *La Conférence unioniste d'Amsterdam en* 1939 (*Irén.*, 1943 : Quest. sur l'Église et son Unité, p. 68-77).
19. *L'action de l'Orthodoxie* (dans le recueil *Qu'est-ce que l'Orthodoxie ?* Bruxelles, 1945, p. 173-223).
20. *Une étape en ecclésiologie : Réflexions sur l'encyclique « Mystici Corporis »* (*Irén.*, 1946, XIX, p. 129-152 ; 283-317).
21. *The theological Teaching of Gregory Palamas on the Divine Simplicity* (*Eastern Churches Quarterly*, 1946, VI, p. 266-287).
22. *Liturgie en Œcumenisme* (*Tijdschrift voor Liturgie*, 1947, XXXI, p. 1-13).
23. *La préparation ecclésiologique de la première Assemblée du Conseil œcumenique des Églises* (*Irén.*, 1948, XXI, p. 164-178).
24. *Les préparatifs à la conférence œcuménique d'Amsterdam* (*La Revue Nouvelle*, 1948, VIII, p. 78-84).
25. *Après l'Assemblée d'Amsterdam* (*La Revue Nouvelle*, 1948, VIII, p. 565-570).
26. *The Holy Ghost and the Mystical Body of Christ* (*Eastern Churches Quarterly*, 1948, VII, p. 69-94).
27. *The Ecumenical Review* (*Irén.*, 1948, XXI, p. 411-415).
28. *L'Église catholique et les Églises séparées* (dans le recueil « *Apologétique* », Paris, 1948, p. 790-802).
29. *La première Assemblée du Conseil œcuménique des Églises* (*Irén.*, 1949, XXII, p. 59-71).
30. *Le Dialogue théologique à Amsterdam* (*Irén.*, 1950, XXIII, p. 129-163 ; 278-297).
31. *Un voyage unioniste en Suède* (*Église vivante*, 1950, II, p. 460-468).
32. *Nouvelles précisions sur le Conseil œcuménique des Églises* (*Irén.*, 1951, XXIV, p. 37-54).
33. *En vue de la Conférence de Lund* (*Irén.*, 1951, XXIV, p. 498-506).
34. *Ordo och Jurisdictio. Prästerlig och konungslig ämbetsmakt enligt romersk-katolsk åskådning* (En Bok om kyrkans Ämbete, Uppsala, 1951, p. 121-141).
35. *Les nouveaux cieux et la nouvelle terre* (*Vers l'Unité chrétienne*, 1953, nº 50, p. 2-5).
36. *Le mouvement « Foi et Constitution » à l'étape « Lund* 1952 » (*Irén.*, 1953, XXVI, p. 146-161 ; 256-282).

37. *La Fraternité d'El Abiodh* (*La Revue Nouvelle*, 1954, XX, p. 107-113).
38. *Evanston-Action* (*Irén.*, 1954, XXVII, p. 369-406).
39. *La position spéciale de l'Orthodoxie dans le problème œcuménique* (*L'Église et les Églises*, Chevetogne, 1954, t. II, p. 388-413).
40. *Une Histoire du Mouvement œcuménique* (*Irén.*, 1955, XXVIII, p. 103-110).
41. *Evanston-Études* (*Irén.*, 1955, XXVIII, p. 363-375).
42. *Signification et importance de la réorganisation du Conseil œcuménique* (*Vers l'Unité chrétienne*, 1955, n° 72-73, p. 33-37).
43. *La Chiesa cattolica e le Chiese cristiane separate* (*Enciclopedia apologetica della Religione cattolica*, Alba, 1955, p. 697-708).
44. *Anglicanisme et Orthodoxie* (*Istina*, 1956, p. 32-81).
45. *Une Église locale est rendue visible : Cologne* 1956 (*Irén.*, 1956, XXIX, p. 432-440).
46. *Un événement en œcuménisme catholique* (*Irén.*, 1957, XXX, p. 233-235).
47. *Œcumenism and History* (*Eastern Churches Quarterly*, 1957, XII, p. 33-38).
48. *Vieux-catholiques et orthodoxes en quête d'une union depuis trois quarts de siècle* (*Istina*, 1958, p. 22-56).
49. *L'Érémitisme oriental* (à paraître dans le *Dictionnaire de Spiritualité*).

II. *Chroniques d'Irénikon.*

1929 : Chronique de l'Orthodoxie russe : p. 95-115 ; 261-269 ; 411-431 ; 578-608.
1930 : Chronique de l'Orthodoxie russe : p. 73-109 ; 309-365.
1933 : Chronique religieuse russe : p. 160-196.
1934 : Chronique religieuse russe : p. 51-79 ; 196-225.
1935 : Chronique religieuse orthodoxe : p. 612-638.
Chronique religieuse russe : p. 54-83 ; 179-188 ; 372-400.
1937 : Chronique de l'Orthodoxie russe : p. 158-164.
Chronique religieuse : p. 386-443 ; 564-566.
1938 : Chronique religieuse : p. 363-391.
1939 : Chronique religieuse : Actualités : p. 39-83 ; 146-171 ; 248-290 ; 444-483 ; 577-586.
1940 : Chronique religieuse : Actualités : p. 80-124.
1945 : Éphémérides : p. 58-91.
1946 : Chronique des Actualités : p. 66-91 ; 191-213 ; 370-408.

A partir de 1947 les chroniques des actualités ont été faites en collaboration, et les contributions de D. C. Lialine se raréfient de plus en plus.

III. *Revue des Revues.*

Irénikon 1929 (t. VI).

S. Bezobrazov, *Les principes de l'étude orthodoxe des Saintes Écritures* (R), p. 116-117. — N. Berdiaiev, *L'Obscurantisme* (R), p. 117. — Hiérom. Jean (Chakhovskoï), *Du jeûne* (R), p. 118. — N. Berdiaiev, *Les illusions et les réalités dans la psychologie de la jeunesse émigrée* (R), p. 119-120. — N. Losski, *La pensée scientifique moderne et la pensée mythologique* (R), 120. — L. Zander, *Le paradis terrestre* (R), p. 120-121. — B. Schmitt, *Zum Meinungskampf um Lehre und Bedeutung Wl. Solowjews*, p. 128. — S. von Popow, *Die Macht in den Schöpfungen und im Schicksal N. W. Gogols*, p. 129. — L. Kobilinski-Ellis, *W. Solowjews See-Lyrik*, p. 130. — S. Boulgakov, *Le visage créateur de l'Église* (R), p. 270-271. — A. V. Kartachev, *L'interprétation par le métropolite Philarète de la prière de la liturgie* « Pour la réunion de tous » (R), p. 271. — G. Fedotov, *La Russie existera-t-elle ?* (R), 271-272. — V. Zienkovski, *L'Église et la réaction* (R), p. 272. — G. Troubetskoï, *Le P. Isvolski, In Memoriam* (R), p. 273. — V. Zienkovski, *Il est temps* (R), p. 273. — *Autour de l'autocéphalie de l'Église orthodoxe polonaise* (R), p. 275. — Métr. Antoine, *Prône sur la mort de S. B. Grégoire IV, Patriarche d'Antioche* (R), p. 275. — Métrop. Antoine, *En quoi l'Orthodoxie a influencé les dernières œuvres du comte L. N. Tolstoï* (R), p. 276. — L. Kobilinski-Ellis, *A. Puschkin und P. Tschaadajew*, p. 277-278. — N. Alexéiev, *L'Occidentalisme russe* (R), p. 432-433. — V. P. Riabouchinski, *L'Esprit et le rite* (R), p. 437. — P. J. Dynko-Nikloski, « *Sobornost* » (R), p. 440-441. — Anastasia v. Georgien, *Ssergei Jessenin*, p. 441-442. — N. Berdiaiev, *Journal d'un philosophe* (R), p. 786. — F. Lieb, *L'Orthodoxie et le protestantisme* (R), p. 786. — M. Kourdioumov, *Dans la lumière du Thabor* (R), p. 787. — N. E. Fedorov, *Extraits de manuscrits posthumes* (R), p. 788-789. — M. A. Guéorguievski, *Le communisme chrétien primitif* (R), p. 789.— Arch. Nalimov, *Thèses des rapports sur la discipline pénitentielle contemporaine* (R), p. 790-792. — N. Berdiaiev, *L'arbre de vie et l'arbre de science* (R), p. 792. — N. Berdiaiev, *Au sujet du problème de l'idéologie du mouvement des étudiants russes chrétiens* (R), p. 796-797.

Irénikon 1930 (t. VII).

G. Florovskij, *Eucharistie et Sobornost* (R), p. 197. — J. Smolic, *Le grand starec Nil Sorskij* (R), p. 198. — S. Bulgakov, *Au sujet de la question de la discipline de la Pénitence et de la Communion* (R), p. 198. — S. Bezobrazov, *La conférence orientalo-occidentale de théologie scientifique à Novi-Sad* (R), p. 199. — G. Fedotov, *High Leigh : l'Union anglo-russe et la jeunesse* (R), p. 200. — N. Berdjaev, *Extrait des études sur J. Boehme* (R), p. 201 et 463. — S. Bulgakov, *L'Orthodoxie et le socialisme* (R),

p. 202. — P. KALININ, *Soyez toujours heureux; La réponse orthodoxe* (R), p. 203-204. — V. ZĔNKOVSKIJ, *Essai sur l'idéologie du Mouvement des étudiants russes* (R), p. 204. — P. KALININ, *La voie orthodoxe* (R), p. 204. — A. KARTAŠEV, *Encore à propos de l'idéologie* (R), p. 206-207. — P. PROZOROV, *Pas la paix, mais le glaive* (R), p. 210. — G. FEDOTOV, *Nihilisme russe ou culture orthodoxe ?* (R), p. 213. — A. Č. *Le Problème de l'art dans l'éducation religieuse* (R), p. 214. — A. SAVOSTJANOV, *Le grand intercesseur et ascète de l'Église orthodoxe, Jean Sergiev* (R), p. 215. — P. SUCHOZANET, *La foi qui sauve et l'erreur qui perd* (R), p. 217. — S. ČETVERIKOV, *L'hiérarque du Christ, Nicolas le thaumaturge* (R), p. 219. — T. A., *La Pologne* (R), p. 219-220. — ÉV. BENJAMIN, *A l'occasion de la sereine fête de Noël* (R), p. 220. — S. BULGAKOV, *L'Académie théologique de Paris* (R), p. 221. — Mgr DE ROPP, *A propos d'une question brûlante* (R), p. 221. — A. DOMBROWSKI, *Le monastère de rite grécoslave d'Albertyn* (R), p. 223. — S. v. POPOW, *Die Jurodiwen*, p. 224. — W. N. ILJIN, *Die Lehre von Sophia, der Weisheit Gottes*, p. 225. — Prinz. Anastasia von GEORGIEN, *Der Versuch einer Klosterreform im Zarenreich*, p. 226. — L. KOBILINSKI-ELLIS, *Von dem altrussischen religiösen Epos*, p. 226. — S. BULGAKOV, *Le dogme eucharistique* (R), p. 461. — J. SAZONOVA, *Les aspirations religieuses traduites dans la littérature soviétique* (R), p. 463. — S. BULGAKOV, *Un nouveau scandale dans le monde chrétien* (R), p. 464-465. — S. ČETVERIKOV, *Deux mondes* (R), p. 465. — V. ZĔNKOVSKIJ, *L'art et la vie spirituelle en nous* (R), p. 466. — S. FRANK, *Christianisme et socialisme* (R), p. 467. — C. ŠEVIČ, *Religion et collectivisation* (R), p. 468. — Dr. I. PUSINO, *Der russische Katholizismus*, p. 469. — S. ČETVERIKOV, *L'Eucharistie, centre de la vie chrétienne* (R), p. 599. — M. KURDJUMOV, *L'Orthodoxie et le bolchévisme* (R), p. 599. — V. ZĔNKOVSKIJ, *Le congrès d'Athènes* (R), p. 601. — N. BERDJAEV, *Orient et Occident* (R), p. 602. — V. ZĔNKOVSKIJ, *Au sujet de la question dite « œcuménique »* (R), p. 605. — L. LIPEROVSKIJ, *Que tous soient un* (R), p. 605. — F. PJAROV, *La conférence d'Athènes* (R), p. 605-606. — *Nouveau plaidoyer du Věstnik en faveur du mouvement œcuménique* (R), p. 607. — S. ČETVERIKOV, *L'œcuménisme et l'unité de l'Église* (R), p. 607. — S. BULGAKOV, *Le fondement dogmatique de la culture* (R), p. 607-608. — C. SEREŽNIKOV, *Le « lieu saint » en histoire et la critique historique* (R), p. 608. — C. SEREŽNIKOV, *A propos de la science et de la philosophie religieuse* (R), p. 609. — V. ZĔNKOVSKIJ, *L'idée de science religieuse* (R), p. 609. — G. GRABBE, *Les anglicans et l'Église orthodoxe* (R), p. 610. — J. GARDNER, *Le sens mystique des matines du samedi saint* (R), p. 613. — A. DAMASKIN, *La laure de l'Assomption de Počaev* (R), p. 613. — G. GRABBE, *La vraie Sobornost* (R), p. 614. — G. R., *La réponse d'un prêtre orthodoxe à l'évêque Lozinskij* (R), p. 615. — K. N., *Sur le seuil d'une porte ouverte (Pologne)* (R), p. 616-617. — HIÉROSCHIMOMOINE A., *Le grand carême au Mont Athos* (R), p. 620. — E. KOVALEVSKIJ, *Le pouvoir des évêques et la Sobornost* (R), p. 622. — MARGUERITE K., *Pensées sur l'Orthodoxie* (R), p. 629. — G. MAKLAKOV, *Le principe de la « Sobornost » et son application* (R), p. 631-632. — J. B. AUFHAUSER, *Der Missionsgedanke in seiner praktischen Auswirkung bei den orientalischen christlichen Sonderkirchen*, p. 633. — E. BELENSSON, *Zwei Typen der Heiligkeit*, p. 634. — A. SALTYKOW, *Aus dem Schicksalsbuch der Orthodoxie*, p. 634.

IRÉNIKON 1931 (t. VIII).

V. ZĚNKOVSKIJ, *Le Platonisme surmonté et le problème de la sophianité du monde* (R), p. 187. — A. KARPOV, *La conférence anglo-russe de High Leigh*, p. 188. — G. FLOROVSKIJ, *La controverse sur l'idéalisme allemand* (R), p. 188-189. — N. AFANASJEV, *Les conciles œcuméniques* (R), p. 189.— N. BERDJAEV, *Pour défendre A. Blok* (R), p. 190. — S. BULGAKOV, *Le ministère ecclésiastique du « Mouvement »* (R), p. 191-192. — G. FEDOTOV, *Au sujet de la situation de l'Église russe* (R), p. 192. — V. ZĚNKOVSKIJ, *Organisme ou organisation* (R), p. 192. — J. LAGOVSKIJ, *« A moi la vengeance et la rétribution »* (R), p. 193. — V. ILJIN, *Études sur la culture russe* (R), p. 193, 197. — J. L. *« A un viel ami » (Dissensions hiérarchiques)* (R), p. 194. — G. FEDOTOV, *Église russe ou classe cléricale?* (R), p. 195-196. — N. BERDJAEV, *Le christianisme et la question juive* (R), p. 197. — V. SKVORCOV, *Leçon de tolérance religieuse* (R), p. 198-199. — V. ŽELĚZNJAKOVIČ, *A propos de la controverse sur l'union* (R), p. 200. — *A propos de la langue liturgique* (R), p. 200. — G. G., *Irénikon* (R), p. 202. — P. KOVALEVSKIJ, *État actuel de la question de la convocation d'un concile œcuménique* (R), p. 205. — M. POSNOV, *Le métropolite Antoine comme théologien* (R), p. 206. — ARMENTARIJ, *La tentation de Rome* (R), p. 208-209. — A. SALTYKOW, *Das dritte Rom*, p. 211. — B. SCHMITT, *Der Bolschewismus als Daemonie*, p. 212-213. — S. BULGAKOV, *Judas l'Iscariote* (R), p. 592-593. — S. FRANK, *Dostoevskij et la crise de l'humanisme* (R), p. 593. — MOINE RUSSE, *La vie spirituelle et l'économie* (R), p. 593-594. — N. ALEXĚEV, *Christianisme et socialisme* (R), 594-595. — N. BERDJAEV, *Tendance littéraire et service social* (R), 596. — J. LAGOVSKIJ, *L'œuvre panorthodoxe* (R), p. 597. — V. ILJIN, *Études sur la culture russe* (R), p. 597-598. — KALAŠNIKOV, *Orthodoxie et hétérodoxie* (R), p. 599. — N. BERDJAEV, *La crise du christianisme et la crise de la culture* (R), 600. — ŽELĚZNJAKOVIČ, *Encore à propos de la controverse sur l'union* (R), p. 603. — M. ZYZYKIN, *L'autocéphalie et les principes de son application* (R), p. 605. — *Du chant ecclésiastique* (R), p. 607. — A. SALTYKOW, *Die Malteser Episode unter der Regierung des Kaisers Paul*, p. 609. — C. BOURGEOIS, *For the Understanding of the Eastern Churches*, p. 611. — MAR IVANIOS, *The Malabar Reunion*, p. 612. — CH. BOURGEOIS, *Le slavisme et l'Asie*, p. 759.

IRÉNIKON 1932 (t. IX).

F. DOSTOJEVSKIJ, *Auseinandersetzung der Aufklärung*, p. 198. — N. BERDJAEV, *La vérité et le mensonge du communisme* (R), p. 199. — A. KARPOV, *La cinquième conférence anglo-russe* (R), p. 200-201. — S. BULGAKOV, *Orthodoxie et culture* (R), p. 203. — L. P. LIPEROVSKIJ, *Le mystère du mariage* (R), p. 204. — L. ZANDER, *En Amérique* (R), p. 205-206. — M. ZYZYKIN, *Les tendances particulières de l'Église russe* (R), p. 206. — J. GARDNER, *La musique instrumentale et le chant polyphonique dans la liturgie orthodoxe* (R), p. 207. — M. ZYZYKIN, *L'autocéphalie et les principes de son application* (R), p. 208-209. — G. FLOROVSKIJ, *Fragments théologiques* (R), p. 440. — V. ZANDER, *L'icone de la Sainte Trinité* (R), p. 441. — N. ARSENJEV, *Le mouvement pour l'union des Églises* (R), p. 441. —

S. BULGAKOV, *Le Saint Graal* (R), p. 442. — G. FEDOROV, *L'Orthodoxie et la critique historique* (R), p. 443. — J. LAGOVSKIJ, *Salut et culture* (R), p. 443. — R. P., *L'Union des Églises et la politique de Rome* (R), p. 446-447. — J. LAGOVSKIJ, *A tous ceux qui se méfient* (R), p. 448. — N. KARNOŽICKIJ, *La pitié, fondement de l'amour du prochain dans la vie russe* (R), p. 449. — N. ARSENJEV, *Les travaux de la commission théologique mixte pour le rapprochement de l'Église orthodoxe et anglicane* (R), p. 453.— Arch. ALEXIS, *L'attitude du métropolite Pierre Moghila envers l'union* (R), p. 454.

IRÉNIKON 1933 (t. X).

B. VYŠESLAVCEV, *Le mythe de la chute* (R), p. 270. — P. BIZILLI, *P. A. Bakunin* (R), p. 270. — S. ČETVERIKOV, *Les difficultés de la vie religieuse de l'enfance et de la jeunesse* (R), p. 270-271. — G. FEDOTOV, *L'Esprit-Saint dans la nature et dans la culture* (R), p. 271-272. — A. LAZAREV, *Le destin philosophique de William James* (R), p. 272. — N. BERDJAEV, *L'état spirituel du monde contemporain* (R), p. 272. — N. ARSENJEV, *La théologie anglicane contemporaine* (R), p. 273. — G. FEDOTOV, *L'humanisme chrétien* (R), p. 274. — Hiérom. JEAN, *Les voies droites* (R), p. 275. — B. VYŠESLAVCEV, *L'élevé et le haut* (R), p. 275. — *Lettre au sujet de la société ecclésiastique* (R), p. 276. — V. ILJIN, *Le vénérable Séraphim, joie de la terre russe* (R), p. 276. — Hiérom. ALEXANDRE, *Rome et les Irénistes* (R), p. 277. — A. M., *Optino et le grand starec* (R), p. 278. — P. OGICKIJ, *La toute pureté de la Mère de Dieu* (R), p. 279.

IRÉNIKON 1934 (t. XI).

S. BULGAKOV, *Dans la voie du dogme* (R), p. 584. — W. N. ILJIN, *Was ist Sobornost?*, p. 585. — N. AFANASJEV, *Les canons et la conscience canonique* (R), p. 586. — N. BERDJAEV, *Deux conceptions du christianisme* (R), p. 586. — J. ŠACHOVSKOJ, *Le baptême de la science* (R), p. 587. — H. HOFFSTETTER, *Le christianisme social* (R), p. 589. — G. FLOROVSKIJ, *Die Krise des deutschen Idealismus*, p. 590. — J. REIMERS, *Liberté et égalité* (R), p. 590. — L. ŠESTOV, *Martin Buber* (R), p. 590. — S. FRANK, *La religiosité de Puškin* (R), p. 591. — N. F. FEDOROV, *Sa vie et sa doctrine* (R), p. 591. — N. F. FEDOROV, *Qu'est-ce que le bien?* (R), p. 592. — D. MELNIKOV, *Qu'est-ce que la mort?* (R), p. 592. — B. VYŠESLAVCEV, *La tragédie de l'élevé et la spéculation sur l'abaissement* (R), p. 593. — V. ZĚNKOVSKIJ, *Le problème de la beauté chez Dostoevskij* (R), p. 593. — G. FLOROVSKIJ, *Le chrétien dans l'Église* (R), p. 595. — Pr. TUČEMSKIJ, *L'Église, la famille et l'école* (R), p. 595. — Arch. PANTELEIMON, *La compréhension orthodoxe de la Croix du Christ* (R), p. 596. — Arch. ALEXIS, *S. Séraphim de Sarov* (R), p. 597. — P. GRABBE, *La profession publique d'hérésie* (R), p. 598. — M. ZYZYKIN, *La position canonique d'un évêque dans l'Église orthodoxe* (R), p. 599. — N. ZERNOV, *S. Cyprien de Carthage et l'unité de l'Église œcuménique* (R), p. 602. — Pr. PONOMAREV, *Où est la vérité?* (R), p. 603. — J. F., *Le rapt des âmes* (R), p. 604.

IRÉNIKON 1936 (t. XIII).

B. VYŠESLAVCEV, *Le problème de l'autorité* (R), p. 99. — V. VEIDLE, *La décomposition de l'art* (R), p. 99. — N. BERDJAEV, *Le polythéisme et le nationalisme* (R), p. 99-100. — N. LOSSKIJ, *Les visions des saints et des mystiques* (R), p. 100. — N. ZERNOV, *L'Orthodoxie et l'anglicanisme* (R), p. 100-101. — A. KARTAŠEV, *L'Église et la nation* (R), p. 102. — P. G. FLOROVSKIJ, *Des frontières de l'Église* (R), p. 102-103. — N. BERDJAEV, *La connaissance et la communion* (R), p. 103. — N. ZERNOV, *La réforme de l'Église russe et l'épiscopat d'avant la révolution* (R), p. 104. — N. AFANASJEV, *Deux idées de l'Église universelle* (R), p. 104. — S. FRANK, *La philosophie et la vie* (R), p. 105. — G. FEDOTOV, *La Terre-Mère* (R), p. 105. — B. VREVSKIJ, *De la foi à la conscience de Dieu* (R), p. 105. — N. BERDJAEV, *De l'optimisme et du pessimisme chrétien* (R), p. 105-106. — S. N. TRUBECKOJ, *Fragments sur la Sainte Sophie, l'Église russe et la foi orthodoxe* (R), p. 106. — A. KARTAŠEV, *L'Église dans sa réalisation historique* (R), p. 107. — A. IZJUMOV, *Le retour spirituel de V. S. Pečerin dans sa patrie* (R), p. 107. — N. ZERNOV, *L'unité de l'Église anglicane* (R), p. 107. — N. BERDJAEV, *Encore au sujet du pessimisme et de l'optimisme chrétiens* (R), p. 108-109. — N. BERDJAEV, *La renaissance spirituelle en Russie au début du XXe siècle et la revue « Put »* (R), p. 109. — S. BULGAKOV, *La hiérarchie et les sacrements* (R), p. 109-110. — B. VYŠESLAVCEV, *L'image de Dieu dans l'être de l'homme* (R), p. 110. — N. BERDJAEV, *L'esprit du Grand Inquisiteur* (R), p. 110-111. — G. FEDOTOV, *Lutte pour l'art* (R), p. 111-112. — N. BERDJAEV, *De la mission prophétique de la parole et de la pensée* (R), p. 112. — J. DANZAS, *La voie de la philosophie religieuse russe*, p. 113.

IV. *Recensions de livres dans Irénikon* [1].

1929

A. DE VRIES, *Die Sowjetunion nach dem Tode Lenins*, p. 622.

1930

L. ZANDER, *Auprès des sanctuaires familiers* (R), p. 497. — N. NEKRASSOV, *Poems*, p. 501. — E. N. TROUBETZKOY, *Die religiöse Weltanschauung der altrussischen Ikonenmalerei*, p. 638. — M. D'HERBIGNY, *La guerre antireligieuse en Russie soviétique*, p. 750.

1931

G. TRUBETZKOY, *Die Glaubensverfolgung in Sowjetrussland*, p. 83. — V. N. ILJIN, *Le tombeau scellé. La Pâque de l'incorruption* (R), p. 217. — P. SCHWEINFURTH, *Geschichte der russischen Malerei*, p. 218. — G. TRUBECKOJ, *Krasnaja Rossija, svjataja Rus* (R), p. 218. — A. RENIZOV, *La figure*

1. N'ont été signalées que les recensions d'ouvrages concernant la philosophie religieuse, la Russie et l'œcuménisme.

de Nicolas le Thaumaturge (R), p. 219. — *Osnovy christianskago sojuza molodych ljudej* (R), p. 220.

1932

Pravoslavnaja Mysl (Mél. GLUBOKOVSKIJ), p. 117-118. — VL. SOLOVIEV, *Les fondements spirituels de la vie*, p. 296-297. — SYMEON DER NEUE THEOLOGE, *Licht vom Licht*, p. 211. — N. BERDJAEV, *De la destinée de l'Homme* (R), p. 298. — I. TOURGUÉNIEV, *Loukéria*, p. 404. — D. A. HAKEL, *Die Trinität in der Kunst*, p. 519.

1933

A. G. HEBERT, *Intercommunion*, p. 518-520. — D. KOBILINSKI-ELLIS, *W. A. Joukowski*, p. 386.

1934

S. BULGAKOV, *Ikona i ikonopočitanie*, p. 270. — G. FLOROVSKY, *Les Pères byzantins du Ve au VIIIe siècle* (R), p. 459.

1935

S. BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie*, p. 202. — E. M. ALMEDINGEN, *From Rome to Canterbury*, p. 311. — E. M. ALMEDINGEN, *The Pilgrimage of a soul*, p. 311. — Comtesse d'ADHÉMAR, *En quête d'une Église, Ma jeunesse protestante*, p. 311. — A. H. DAKIN, *Von Hügel and the Supernatural*, p. 427. — E. THURNEYSEN, *Dostoevski ou les confins de l'homme*, p. 430. — *The Church of God*, p. 543. — M. NÉDONCELLE, *La philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours*, p. 567. — A. TCHÉKHOV, *Correspondance*, p. 572. — H. L. STEWART, *Modernism, past and present*, p. 686.

1936

N. BERDJAEV, *Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit*, p. 141. — P. HENSEL, *Religionsphilosophie*, p. 245. — C. CLEMEN, *Grundriss der Religionsphilosophie*, p. 245. — N. BERDJAEV, *Cinq méditations sur l'existence*, p. 377. — N. BERDJAEV, *Le moi et le monde des objets*, p. 377. — K. MOČULSKIJ, *La voie spirituelle de Gogol* (R), p. 379. — *Kyrios*, Vierteljahrschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas, p. 493. — A. VAN DER MENSBRUGGHE, *From Dyad to Triad*, p. 605. — M. NÉDONCELLE, *La pensée religieuse de Fr. von Hügel*, p. 627. — A. ZARI, *Federico von Hügel*, p. 627. — F. LIEB, *Das geistige Gesicht des Bolschewismus*, p. 748.

1937

F. LOVSKY, *Soren Kierkegaard*, p. 104. — L. CHESTOV, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, p. 104. — N. BERDJAEV, *The Meaning of History*, p. 106. — W. KEILBACH, *Die Problematik der Religion*, p. 107. — T. SPÁČIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de revelatione, fide, dogmate,*

p. 197. — A. KELLER, *Heutige Fragen der ökumenischen Bewegung*, p. 199. — E. MAHLER, *Die russische Totenklage*, p. 201. — N. BERDJAEV, *L'esprit et la réalité* (R), p. 502. — N. BERDJAEV, *Von der Würde des Christentums*, p. 210. — I. SMOLITSCH, *Leben und Lehre der Starzen*, p. 207. — H. BORNKAMM, *Der Protestantische Mensch nach dem augsburgischen Bekenntnis*, p. 300. — E. WEICHSSLER, *Hellas im Evangelium*, p. 305. — J. BOISSET, *Essai sur la nature de l'Homme dans la révélation chrétienne*, p. 463. — A. RADEMACHER, *Die innere Einheit des Glaubens*, p. 465. — A. RADEMACHER, *Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen*, p. 465. — N. NÉDONCELLE, *Les leçons spirituelles du XIXe siècle*, p. 496. — *Hegel bei den Slaven*, p. 500. — G. NÜDLING, *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie*, p. 501. — A. SENAUD, *Christian Unity*, p. 590. — A. SALAJKA, *La science des théologiens russes sur la rédemption du Christ*, p. 595. — E. DENISSOFF, *L'Église russe devant le thomisme*, p. 595.

1938

Arch. ANASTASE, *Les conversations avec son propre cœur* (R), p. 88. — J. MACMURRAY, *The Structure of Religious Experience*, p. 86. — C. L. SCHROEDER, *Das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Philosophie*, p. 103. — *Pouchkine*, *Revue de littérature comparée*, p. 104. — D. F. SWENSON, *Philosophical Fragments or a Fragment of Philosophy by J. Climacus*, p. 190. — A. G. HEBERT, *Grace and Nature*, p. 194. — S. BULGAKOV, *The Wisdom of God*, p. 195. — *Le ministre sacré*, p. 199. — *Lětopis*, *La culture orthodoxe*, p. 199. — N. BERDJAEV, *Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus*, p. 199. — *Second Survey on the Affairs of the Orthodox Churches*, p. 201. — A. G. B. WEST, *Memories of Brooke Foss Westcott*, p. 204. — W. A. VISSER 'T HOOFT, *None other Gods*, p. 206. — *Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien*, p. 206. — R. P. JEAN, *Catholique et Orthodoxe*, p. 207. — E. LEWALTER, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik d. 17. Jahrhund.*, p. 293. — S. BULGAKOV, *Le Consolateur*, p. 297. — V. LOSSKIJ, *La controverse sur la Sophia* (R), p. 298. — H. TEWES, *Franz von Baader*, p. 303. — S. FRANK, *La connaissance et l'être*, p. 394. — B. BAETMANN, *Reform-Katholizismus?*, p. 395. — N. ZERNOV, *Moscow the Third Rome*, p. 97. — G. FLOROVSKIJ, *Les Voies de la théologie russe* (R), p. 397. — M. D. PETRE, *Von Hügel und Tyrrell*, p. 411. — N. EHRENSTRÖM, *Christian Faith and the Modern State*, p. 413. — *Živoe predanie*, p. 506. — N. LADOMERSKY, *Une histoire orthodoxe du dogme de la Rédemption*, p. 507. — Métr. ÉLEUTHÈRE, *De la Rédemption* (R), p. 508. — AULÉN, etc., *Revelation*, p. 520. — K. BARTH, *Drei Predigten*, p. 583. — A. TITIUS, *Beiträge zur Religionsphilosophie*, p. 574. — *The Ministry and the Sacraments*, p. 596.

1939

AFRICAN SPIR, *Paroles d'un Sage*, p. 85. — N. BERDIAEFF, *Constantin Leontieff*, p. 85. — N. SOEDERBLOM, *Dieu vivant dans l'Histoire*, p. 87. — LUTHER, *Traité du Serf Arbitre*, p. 87. — J.-A. MOEHLER, *L'Unité dans l'Église*, p. 94. — LIVIU RUSU, *Le sens de l'existence dans la poésie roumaine*, p. 100. — Arch. CYPRIEN, *Le Père Antoine Kapustin* (R), 108. —

K. UMLAND, *Nietzsches Würdigung des Menschen*, p. 179. — I. BUNIN, *La libération de Tolstoï* (R), p. 179. — N. GORODETZKY, *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*, p. 181. — *Church, Community and State* (différents ouvrages œcuméniques), p. 202-204. — A. KELLER, *Five Minutes to Twelve*, p. 205. — J. LEWIS MAY, *Father Tyrrell and the Modernist Movement*, p. 374. — *Towards Reunion*, p. 376. — H. L. GOUDGE, *The Church of England and Reunion*, p. 378. — P. ALTHAUS, *Paulus und Luther über den Menschen*, p. 488. — N. BERDIAEFF, *Die menschliche Persönlichkeit und die überpersönlichen Werte*, p. 488. — U. PADOVANI, *La Filosofia della religione e il Problema della Vita*, p. 491. — J. FRANK-DUQUENNE, *La Doctrine de l'Église catholique-orthodoxe*, p. 493. — C. SWIÉTLINSKI, *La conception sociologique de l'œcuménisme dans la pensée religieuse russe contemporaine*, p. 499. — M.-J. CONGAR, *Divided Christendom*, p. 517. — *The Edinburgh Conference on Faith and Order*, p. 519. — *Getting Together*, p. 519. — *The World Mission of the Church*, p. 519.

1940

S. L. FRANK, *L'Inconnaissable* (R), p. 139. — L. CHARLIER, *Essai sur le problème théologique*, p. 143. — H. THIELICKE, *Die Krisis der Theologie*, p. 144.

1943

(Questions sur l'Église et son Unité). B. SCHULTZE, *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew*, p. 79-80. — P. BARON, *Un théologien orthodoxe russe au XIX*e *siècle, A. S. Khomiakov*, p. 83-84. — *Die Orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien*, p. 86-87. — A. GRATIEUX, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, p. 89-90. — M.-J. CONGAR, *Esquisse du mystère de l'Église*, p. 90. — J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, p. 91-92. — F. PARPERT, *Die endlose Reformation*, p. 93.

1945

A. NYGREN, *Erôs et Agapè*, p. 93. — E. I. WATKIN, *The Catholic Centre*, p. 99. — *Die Kirche Christi*, p. 103. — *Oekumenisches Jahrbuch 1936-37*, p. 120. — Mgr BESSON, *Vers la Paix religieuse*, p. 124. — A. KELLER, *Wege zum religiösen Frieden*, p. 124. — M. KURDJUMOV, *Rome et l'Église orthodoxe* (R), p. 125. — N. ZERNOV, *St. Sergius, Builder of Russia*, p. 126. — S. PAPAKOSTA, *Eusebius Matthopoulos, founder of Zoe*, p. 126. — N. ARSENIEV, *Holy Moscow*, p. 126. — H. R. WILSON, *An Anglican in Estonia*, p. 126. — M. R. LOUGHBOROUGH, *Roumanian Pilgrimage*, p. 126.

1946

M. ZIEGLER, *Protestantism between Rome and Moscow*, p. 117. — E. LAMPERT, *Nicolas Berdyaev and the New Middle Ages*, p. 219. — H. H. HENSON, *The Church of England*, p. 230. — H. ISWOLSKY, *Soul of Russia*, p. 233. — P. B. ANDERSON, *People, Church and State in Modern Russia*, p. 233. — F. L. CROSS, *Darwell Stone*, p. 235. — A. G. HEBERT, *Unity in Truth*, p. 239. — H. MARTIN, *Christian Reunion*, p. 239. — E. A.

PAYNE, *The Free Church Tradition in the Life of England*, p. 453. — H. M. WADDAMS, *The Swedish Church*, p. 456. — M. VILLAIN, *Pour l'Unité chrétienne*, p. 460. — VILLAIN et CLÉMENCE, *Pour l'Unité chrétienne*, p. 460.

1947

M. THURIAN, *Joie du Ciel sur la terre*, p. 116. — H. G. G. HERKLOTS, *For Such a Time as This*, p. 134. — H. G. G. HERKLOTS, *These Denominations*, p. 135. — L. HODGSON, *The Doctrine of the Church of England*, p. 135. — S. BULGAKOV, *La Sagesse divine et la Théanthropie*, p. 230. — *Origine et Nature de l'Église*, p. 233. — S. BULGAKOV, *Notes autobiographiques* (R), p. 245. — T. O. WEDEL, *The Coming Great Church*, p. 246. — W. J. PHYTHIAN-ADAMS, *The Way of At-one-ment*, p. 349. — S. TROMP, *Actio catholica in Corpore Christi*, p. 353. — N. ZERNOV, *Three Russian Prophets*, p. 365. — E. I. WATKIN, *The Balance of Truth*, p. 448. — S. L. FRANK, *God with Us*, p. 448. — J. MADAULE, *Le christianisme de Dostoevski*, p. 449. — W. SCHUBART. *Dostojewski und Nietzsche*, p. 449. — L. ZANDER, *Dostoievsky*, p. 449. — E. PORRET, *La philosophie chrétienne en Russie*, p. 450. — V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 451. — H. KRAEMER, *L'Église chrétienne dans la crise mondiale*, p. 469. — R. AUBERT, *Le Saint-Siège et l'Union des Églises*, p. 469. — W. A. BROWN, *Toward a United Church*, p. 470.

1948

S. BULGAKOV, *L'Épouse de l'Agneau. Du Théandrisme* (R), p. 105. — *Church Life in Europe and the Near East*, p. 121. — G. F. NUTTALL, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, p. 122. — M. BOEGNER, *Le Problème de l'Unité chrétienne*, p. 131. — *The Holy Communion*, p. 132. — *The South India Scheme*, p. 132. — H. G. G. HERKLOTS, *Pilgrimage to Amsterdam*, p. 133. — F. M. BRAUN, *Neues Licht auf die Kirche*, p. 229. — *Le Problème de l'Église*, p. 230. — R. DE PURY, *La maison de Dieu*, p. 230. — N. BERDJAEV, *L'idée russe* (R), p. 235. — W. G. BRANSON, *The Church of England*, p. 236. — J. McL. CAMPBELL, *Lambeth Calls*, p. 236. — C. HOPF, *Martin Bucer and the English Reformation*, p. 242. — P. P. MANNA, *I Fratelli separati e noi*, p. 244. — S. ZANKOW, *Die orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht*, p. 244. — M. NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'Amour*, p. 336. — *The Nature of the Church*, p. 341. — *The Chronicle of Convocation*, p. 354. — *William Temple and his Message*, p. 355. — H. JEDIN, *Katholische Reformation oder Gegenreformation?*, p. 357. — M. RAMSEY, *The Church of England and the Eastern Orthodox Church*, p. 358. — N. BERDJAEV, *Essai d'une métaphysique eschatologique*, p. 447. — N. BERDJAEV, *De l'esclavage et de la liberté*, p. 447. — K. BARTH, *Connaître Dieu et le servir*, p. 450. — *Je bâtirai mon Église*, p. 456. — A. T. P. WILLIAMS, *The Anglican Tradition in the Life of England*, p. 461. — *Walter Howard Frere*, p. 467.

1949

Bogoslovskaja Mysl, p. 89. — *Orthodox Statements on Anglican Orders*, p. 91. — M. BARONCHELLI, *Ecumenismo cattolico*, p. 109. — H. R. T.

BRANDRETH, *Episcopi vagantes and the Anglican Church*, p. 111. — H. R. T. BRANDRETH, *The Oecumenical Ideals of the Oxford Movement*, p. 111. — *The Chronicle of Convocation*, p. 222. — P. S. WATSON, *Let God be God*, p. 440. — W. ROBINSON, *The Biblical Doctrine of the Church*, p. 443. — W. A. VISSER 'T HOOFT, *La Royauté de Jésus-Christ*, p. 443. — K. L. GARRICK SMITH, *The Church and the Churches*, p. 459.

1950

World Conference on Faith and Order, p. 124. — L. NEWBEGIN, *The Reunion of the Church*, p. 125. — R. ROUSE, *The World's Student Christian Federation*, p. 125. — S. DE DIÉTRICH, *Cinquante ans d'Histoire*, p. 126. — A. V. RICE, *A History of the World's Young Women's Christian Association*, p. 126. — W. SCHWEITZER, *Die Herrschaft Christi und der Staat im Neuen Testament*, p. 235. — *Les récits d'un pèlerin à son Père spirituel* (R), p. 239. — C. MOČULSKY, *Dostoevskij* (R), p. 246. — O. TOMKINS, *The Wholeness of the Church*, p. 254. — FLOROVSKYZ, etc., *La Sainte Église universelle*, p. 357.

1951

B. SCHULTZE, *Russische Denker*, p. 115. — N. BERDJAEV, *La Connaissance de soi* (R), p. 257. — N. BERDJAEV, *Dream and Reality*, p. 257. — *World Council of Churches*, p. 282. — K. N. NIKOLAEV, *Le Rite oriental* (R), p. 283. — Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, p. 508. — Archim. CYPRIEN, *L'anthropologie de S. Grégoire Palamas* (R), p. 514.

1952

World Council of Churches, p. 111. — B. ZENKOVSKY, *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche*, p. 314. — V. ZENKOVSKIJ, *Histoire de la Philosophie russe* (R), p. 418. — N. ZERNOV, *The Reintegration of the Church*, p. 435. — A. GRATIEUX, *L'amitié au service de l'Union*, p. 438. — H. HEMMER, *Monsieur Portal*, p. 435.

1953

W. A. VISSER 'T HOOFT, *The Meaning of Ecumenical*, p. 440. — *The Third World Conference on Faith and Order*, p. 440.

1954

Commission on Faith and Order of the World Council of Churches, p. 239. — B. ZAJCEV, *Žukovskij*, p. 360. — L. A. ZANDER, *Dostoevsky*, p. 360. — T. KARSAVINA, *Theatre Street*, p. 361. — M. V. ZYZYKIN, *Les énigmes de l'empereur Alexandre I* (R), p. 361. — U. POPE-HENNESSY, *A Czarina's Story*, p. 366. — A. SCHMEMANN, *La voie historique de l'Orthodoxie* (R), p. 366.

1955

H. G. G. HERKLOTS, *Looking at Evanston*, p. 138. — *Commission on Faith and Order of the World Council of Churches*, p. 138. — *Evanston Essentials*, p. 139. — *Minutes and Reports of the 7th Meeting of the Central Committee of the W. C. C.*, p. 139. — G. THILS, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, p. 246. — *Paul Couturier, Apôtre de l'Unité chrétienne*, p. 247. — BRILLET, etc., *Le Christ, réconciliateur des chrétiens*, p. 247 — *L'Espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui*, p. 248. — V. I. ALEKSEEV, *La Russie invisible, La Russie militaire* (R), p. 356. — G. P. FEDOTOV, *Cité nouvelle* (R), p. 356. — *L'Orthodoxie vécue* (R), p. 356. — *The Evanston Report*, p. 488.

1956

Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 99. — G. PHILIPS, *Le rôle du laïcat dans l'Église*, p. 102. — N. AFANASJEV, *Le ministère des laïcs dans l'Église* (R), p. 102. — GRAND-DUC GABRIEL CONSTANTINOVIČ, *Au Palais de marbre* (R), p. 118. — H. A. HODGES, *Anglicanism and Orthodoxy*, p. 118. — *Commission on Faith and Order of the World Council of Churches*, p. 119. — D. J. LECLERCQ, *Seul avec Dieu*, p. 344. — M. REDING, *Thomas von Aquin und Karl Marx*, p. 359. — G. A. WETTER, *Der dialektische Materialismus*, p. 359. — C. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, p. 452. — ÉV. CASSIEN, *Le Christ et la première génération chrétienne* (R), p. 452. — *La Pensée orthodoxe IX et X* (R), p. 454. — T. F. TORRANCE, *Royal Priesthood*, p. 457. — E. G. LÉONARD, *Le Protestantisme français*, p. 458. — T. F. TORRANCE, *Les Réformateurs et la fin des temps*, p. 459. — K. BARTH, *Hegel*, p. 459. — P. BIGO, *Marxisme et humanisme*, p. 460. — *Documents on Christianity*, p. 479. — *Minutes of the Working Committee July 1956*, p. 480.

1957

W. A. VISSER 'T HOOFT, *Le Renouveau de l'Église*, p. 251. — Arch. CYPRIEN, *Le ministère pastoral orthodoxe* (R), p. 252. — J. W. GRANT, *Free Churchmanship in England, 1870-1940*, p. 264. — *The Third Hour*, p. 264. — C. P. SHEDD, etc., *History of the World's Alliance of Young Men's Christian Associations*, p. 505. — W. SCHWEITZER, *Schrift und Dogma in der Oekumene*, p. 506.

3. La Ve Semaine d'Études liturgiques de l'Institut Saint-Serge.

Du 1er au 5 juillet s'est tenue à l'Institut de Théologie Orthodoxe de la rue de Crimée, à Paris, la cinquième Semaine d'Études liturgiques. Ces journées durant lesquelles l'Institut Saint-Serge invite si fraternellement chaque année des spécialistes des diverses confessions chrétiennes, qui se réunissent autour d'un thème de recherche concernant l'histoire de la liturgie, sont devenues désormais

une véritable tradition. D'une année sur l'autre les participants sont heureux de s'y retrouver et d'y prendre de nouveaux contacts dans cette atmosphère si accueillante et sympathique. La qualité des communications et la fidélité des congressistes témoignent du grand intérêt que l'on porte dans l'ensemble du monde chrétien à cette initiative des professeurs de théologie orthodoxe de Paris. Il n'est que juste d'exprimer une nouvelle fois ici la gratitude que les membres du congrès gardent à l'endroit des organisateurs et spécialement du plus actif parmi eux, le T. R. P. Archimandrite Cyprien Kern, promoteur discret, mais inlassable cheville-ouvrière de ces rencontres. Sur lui repose chaque année la plus lourde part de la mise sur pied et de la bonne marche de ces conférences. Puisque c'est à lui, dans une si large mesure, qu'elles doivent leur succès, il est juste de lui rendre ici l'hommage de notre commune reconnaissance.

L'ouverture des journées d'étude de Saint-Serge fut honorée cette année de la présence de S. Ém. le métropolite Vladimir qui tint à manifester ainsi l'importance que la hiérarchie orthodoxe attache à ces contacts entre liturgistes des diverses confessions chrétiennes. Tous les participants auront été très sensibles à la marque d'intérêt paternel que leur a donné par là l'auguste prélat.

Le R^me^ P. D. Bernard Capelle ouvrit la série des conférences par une communication sur l'initiation chrétienne d'après Théodore de Mopsueste. La découverte des Homélies catéchétiques de S. Jean Chrysostome remettra peut-être en question plus d'un aspect de la liturgie baptismale antiochienne du IVe siècle, aussi le R^me^ P. s'est-il attaché surtout à la théologie de l'eucharistie chez Théodore. Il y a souligné la place considérable qu'y tiennent les notions eschatologiques d'immortalité et de résurrection et la fonction propre de l'Esprit-Saint.

L'après-midi, le prof. A. E. Rüthy a abordé une question que devaient toucher par la suite plusieurs autres conférenciers : celle de la valeur actuelle des cérémonies accompagnant le baptême : exorcismes, scrutins, etc... Mais son exposé se distingua par la franchise et la conviction avec laquelle il posa le problème de la revalorisation de ces rites dans la pastorale d'aujourd'hui. Puis Mgr Khouri-Sarkis, directeur de la belle revue *L'Orient Syrien*, nous entretint du problème posé par l'histoire des onctions baptismales dans la tradition de son Église.

Le mercredi matin, dom B. Botte nous fit part de ses recherches sur la Tradition Apostolique de S. Hippolyte et, en particulier, sur

la description qu'elle nous donne des rites baptismaux. Son exposé fut suivi de celui du pasteur R. Blanc qui nous parla de l'histoire et de la signification de la « confirmation » dans les Églises luthériennes de langue française, la confirmation luthérienne correspondant à peu près à ce que nous appelons le « renouvellement des vœux du baptême ». Dans l'après-midi, le prof. B. Exarchos de la Faculté de Théologie de Salonique s'attacha à retrouver les éléments essentiels de l'initiation baptismale dans les différents rites et fit à leur sujet des considérations d'ordre pastoral, soulignant spécialement l'importance du facteur communauté, trop méconnu aujourd'hui. Après lui, le Rev.Tr. G. Jalland reprit du point de vue historique l'évolution de l'initiation chrétienne. Spécialiste de l'Église du haut moyen âge, il était qualifié pour retracer les différentes étapes qui ont amené la dégénérescence des rites du catéchuménat.

Le lendemain on entendit d'abord un excellent exposé du comte B. Bobrinskoy sur la confirmation et la vie spirituelle d'après Nicolas Cabasilas, que les lecteurs d'*Irénikon* pourront lire prochainement dans notre revue; puis une communication hors-programme de dom Ludger Bernhard, de Maria-Laach, sur la signification et l'origine du *Ἓν βάπτισμα* dans le Credo de Nicée-Constantinople.

L'après-midi était réservé au Rev. D. Webb, qui parla du développement des rites du baptême et de la confirmation du IIe au IVe s., et au R. P. J. Daniélou qui fit une conférence très brillante sur le symbolisme baptismal de l'eau vive.

Le Rev. F. L. Cross, l'organisateur bien connu des grands congrès patristiques d'Oxford, donna le vendredi matin une communication sur quelques aspects du baptême dans les premiers sacramentaires occidentaux, où il situa dans une perspective tout à fait neuve les relations du Gélasien avec les *Ordines Romani*. Son exposé fut suivi d'un commentaire dogmatique du rituel du baptême de l'Église Réformée de France, par le pasteur Marcel. L'après-midi enfin, deux conférences clôturèrent le congrès : celle de l'abbé R. Roques tout d'abord, sur le sens du baptême selon le pseudo-Denys — elle aussi nous a été promise par son auteur pour la revue *Irénikon* — et celle de S. Exc. Mgr Cassien, le vénéré Recteur de l'Institut Saint-Serge, qui s'attacha à dégager du Nouveau Testament les thèmes de la mort et de la vie et fit ressortir leur importance pour une saine intelligence du sacrement de baptême.

Avant de se séparer, on fixa le thème des conférences de l'an prochain. Les problèmes liturgiques posés par « le sacerdoce et le ministère » rencontrèrent l'agrément de tous les participants.

D. E. L.

4. Congrès de l'A.C.E.R.

Du 24 au 26 mai, s'est réuni à Bièvres (S. & O.), dans la belle propriété de la Roche-Dieu, le congrès annuel de printemps de l'Association Chrétienne des Étudiants Russes. Ces congrès sont une des manifestations les plus vivantes de la jeunesse Orthodoxe en France. Celui de cette année était centré sur le thème : Orthodoxie et monde moderne. La première journée fut consacrée à la méditation de divers thèmes spirituels : « La fête de la Pentecôte », sous la direction de F. Spassky ; « Bienheureux les pauvres en esprit », sous celle du R. P. A. Kniazeff ; « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église », sous celle de N. Koulomzine ; puis s'acheva par une grande conférence de M. L. Zander consacrée à « La crise du monde moderne ».

Le lendemain dimanche, le R. P. B. Zenkovsky parla de « nos responsabilités dans l'Église » et, l'après-midi, Mgr Cassien entretint l'auditoire de « Christ et César ».

Le lundi, dernier jour du congrès, on entendit deux conférences très vivantes et documentées sur la vie actuelle de l'Église Orthodoxe, par J. Meyendorff et N. Struve. L'après-midi, O. Clément exposa des vues assez personnelles sur « le Christianisme à l'origine et au-delà de la science ».

On se plaira à souligner ici, une fois de plus, l'esprit fraternel et profondément religieux de ces rencontres. La célébration de la divine liturgie chaque matin, dans une atmosphère de ferveur et de recueillement, et les nombreuses participations à la sainte communion contribuent beaucoup à leur donner ce haut niveau spirituel.

A l'occasion du congrès de Bièvres fut lancé le supplément français du *Vestnik (Messager)* de l'A.C.E.R. Ce nouveau périodique paraît sur seize pages (vingt pour le premier numéro) en langue française. La jeunesse à laquelle s'adresse le mouvement, lisant de moins en moins le russe, le *Messager* répond à une vraie nécessité. Relevons au sommaire du premier numéro : *Foi ou incrédulité*, par l'Arch. L. Gillet ; *la Vocation des jeunes dans l'Église*, par le P. G. Khodre ; et l'*Orthodoxie dans le monde*, par N. Struve. Deux notices nécrologiques sont consacrées à M[me] Lot-Borodine et à Vl. Lossky dont la disparition a affecté si douloureusement la pensée religieuse russe. L'un et l'autre ont consacré leurs forces au ressourcement spirituel de l'Orthodoxie et leur influence s'est surtout exercée en France. Il était juste que ce premier numéro leur rendît hommage.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

W. Vischer. — Valeur de l'Ancien Testament. Commentaires des livres de Job, Esther, l'Ecclésiaste, le second Ésaïe, précédés d'une introduction. Genève, Labor et Fides, s. d. ; in-8, 190 p.

Cet ouvrage réunit en traduction française (elle est souvent aussi une révision) plusieurs cours et conférences donnés autrefois par l'A. Tenant compte des résultats des recherches bibliques, M. V. expose la signification chrétienne de l'A. T., parce qu'« elle seule correspond... au sens originel et le plus authentique de ces vieux documents » (p. 11). En ce qui concerne Job et le deutéro-Isaïe, cette tâche s'avère encore relativement facile, mais elle devient plus délicate, quand il s'agit de dégager l'enseignement religieux et chrétien de l'Ecclésiaste ou d'Esther. On comprend dès lors que l'exposé ne procède pas de la même façon dans les différents cas. Pour le livre de Job, par ex., l'A. se préoccupe principalement de l'analyse même du texte (les divisions par lesquelles l'A. veut marquer le développement de la discussion nous semblent un peu forcées) ; pour le livre d'Esther, au contraire, ce sont les considérations sur la valeur de ce livre pour le chrétien qui tiennent le plus de place : l'A. s'appuyant sur l'épître aux Romains, nous rappelle que le problème posé par ce livre, l'existence du peuple juif, est un problème éminemment chrétien (ce problème revêtait une grande actualité en Allemagne, où ces conférences furent données en 1933-1934). Les chants de l'Ebed-Iahvé sont étudiés dans le cadre de l'ensemble du deutéro-Isaïe ; l'A. suggère « qu'ils contiennent des révélations personnelles par lesquelles le prophète a été fortifié, révélations qu'il aurait notées sans les insérer lui-même dans son message » (p. 154). Le caractère messianique de ces textes est énoncé ainsi : « C'est en considération d'un témoin du Messie que les chants parlent du Messie lui-même » (p. 179). D. M. V. d. H.

J. Steinmann. — Le Livre de Job. (Coll. *Lectio divina,* 16). Paris, Éd. du Cerf, 1955 ; in-8, 389 p.

L'A., auquel on doit déjà une étude sur Job publiée dans la collection *Témoins de Dieu* en 1946, nous présente ici une traduction commentée du même livre en trois parties : le *drame original,* les *additions* et enfin, les passages dus aux *exégètes et glossateurs inspirés.* Quatre chapitres

d'introduction traitent du cadre historique et littéraire du livre dans l'ensemble de la littérature contemporaine de l'ancien Orient et même de la Grèce, mais surtout à l'intérieur de la Bible, où il nous faut chercher les sources du contenu et de la forme du livre de Job. L'ouvrage étudie également la traduction de Job dans les Septante (l'A. est assez enclin à donner une réponse affirmative à la question de l'inspiration de cette version) et dans la Vulgate (dont l'A. souligne la valeur). Une cinquantaine de pages ont été consacrées à l'examen de divers aspects du livre : composition, caractères des personnages, droit et cosmogonie, culte et prophétie, sens du livre et sa poésie. — Une fois de plus, M. l'abbé St. et la collection *Lectio divina* ont mis à la portée du grand public de nombreuses données de l'exégèse scientifique contemporaine auxquelles il n'aurait pas eu accès autrement et qui ne manquent pourtant pas d'intérêt, bien que l'A., dans certains cas, tienne des positions assez avancées et ne représente donc pas toujours l'exégèse contemporaine la plus courante. L'A. nous montre aussi sa vaste culture générale, qui apparaît surtout dans les introductions et dans la dernière partie de son ouvrage, dans laquelle il nous présente des lecteurs de Job à travers les âges : S. Grégoire le Grand, S. Albert le Grand, S. Thomas d'Aquin, dom Calmet, J. J. Duguet, Kierkegaard, Dostoïevsky, Claudel, Julien Green, C. G. Jung et Gabriel Marcel. D. M. V. d. H.

Emil G. Kraeling. — Bible Atlas. Chicago, Rand McNally, 1956 ; in-4, 488 p., 22 cartes, ill. et pl.

On ne peut que se réjouir des efforts et du soin que l'on apporte à notre époque dans la publication d'ouvrages destinés à une plus grande familiarité et intelligence de l'Écriture Sainte. Cet Atlas est une nouvelle preuve de ce souci. En effet, l'A., en nous retraçant l'histoire du salut, situe chaque événement en faisant mention des découvertes et des conclusions auxquelles elles ont abouti. Évidemment, bien d'autres notions et indications entourent cet exposé géographique ; cependant, c'est bien lui qui occupe la plus grande partie du volume. Ceci supplée à une « absence » qui est commune aux divers atlas bibliques parus ces derniers temps. Nous voulons dire que l'on pourrait certainement concevoir un atlas biblique plus riche en cartes qu'en texte. Divers points de vue, des situations religieuses, politiques, ethnographiques, des invasions, mouvements de population, mélanges de races, des guerres et des batailles... peuvent fournir matière à de nombreuses cartes. On a trop l'impression de déjà vu, de trop connu. Les éditeurs de ce *Bible Atlas* sont bien capables de renouveler ce genre d'édition. Ils ont apporté beaucoup de neuf dans les illustrations, plans, coupes, reconstitutions. Les vues aériennes et celles de Qumrân ne manquent pas. D. Th. Bt.

C. Ryder Smith. — The Bible Doctrine of Grace and Related Doctrines. Londres, Epworth Press, 1956 ; in-8, VIII-248 p., 22 /6.

Cet ouvrage ne prétend pas être un exposé complet de la doctrine biblique de la grâce, sujet extrêmement vaste, puisqu'il s'agit d'un des thèmes principaux, sinon le principal, du N. T. L'A. d'ailleurs en a déjà traité

certains aspects importants dans des études précédentes ; il se contente d'en présenter ici quelques autres. — Disons tout de suite, qu'il n'est guère facile de prononcer un jugement d'ensemble sur cette publication, qui se présente comme une suite d'études, apparemment plus ou moins indépendantes l'une de l'autre et sans conclusion générale à la fin de l'ouvrage. Se basant sur des recherches scripturaires d'ailleurs très minutieuses (pour s'en convaincre, on n'a qu'à regarder l'imposant index de citations bibliques), l'A. examine un grand nombre de termes et d'expressions du N. T. contenant la conception de la grâce ou des idées connexes et de même, quand il y a lieu, leurs antécédents dans la bible hébraïque et dans les Septante. On sera peut-être étonné de ne pas trouver une étude sur le terme *justification*. Cette omission provient de ce que l'A. a déjà étudié ce terme dans son ouvrage *The Bible Doctrine of Sin*, auquel il se réfère à maintes reprises ; notons que pour l'A. δικαιοῦν signifie « considérer quelqu'un comme juste, parce que par le Christ, à sa conversion, il *est* juste » (p. 139) ; c'est en cela que consiste la « nouvelle création » (voir pp. 79-81). Ajoutons que, selon l'A., la Bible n'enseigne pas le péché originel, mais « racial weakness » (p. 139). — Quant à *l'élection*, l'A. examine plus longuement *Rom.*, 9-11, pour démontrer que ce passage ne contredit pas la vérité « qu'on rencontre partout ailleurs dans la Bible, que Dieu est souverain, mais que toutefois l'homme est libre » (p. 186) ; ici et ailleurs dans cet ouvrage, on trouve l'affirmation que *l'élection* dépend de la décision de l'homme lui-même, prévue par Dieu.

Le dernier chapitre est consacré à la « Communion » *(Fellowship)* entre l'homme et Dieu, comprise — à la façon méthodiste — comme des relations personnelles entre Dieu et le fidèle individuel ; l'A. reconnaît pourtant que l'aspect individuel et l'aspect social (l'Église) de ces relations sont liés « *as the convex and the concave of a curve* » (p. 210). — Cette étude témoigne en général d'un sérieux effort de réalisme biblique. C'est ce qui constitue son intérêt principal. D. M. V. d. H.

C. K. Barrett. — The Gospel according to St John. New-York, Macmillan, 1957 ; in-8, 532 p., 10 dl.

Ce commentaire du IV[e] évangile comporte une introduction de plus de cent pages où l'A. traite des problèmes classiques : texte, caractéristiques littéraires, déplacements (l'A. les rejette), sources, arrière-plan judaïque et hellénique, théologie de l'évangile, origine et autorité, etc. On est ainsi préparé à aborder le commentaire proprement dit du texte grec qui occupe le reste du volume. — L'A. est un disciple de Hoskyns et surtout de Dodd. Comme eux il maintient que le IV[e] évangile est plus une interprétation théologique — pleinement authentique — qu'une histoire ; il va d'ailleurs, nous semble-t-il, plus loin que ses maîtres dans cette voie : Dodd acceptait, par exemple, à cause de la solennité du témoignage, l'historicité de l'épisode du coup de lance. Mais avec Dodd, qu'il suit de près, notre A. fait au surplus la part assez large, en ce qui concerne le milieu de pensée de l'évangile, non seulement au judaïsme rabbinique, mais — au niveau tout au moins du vocabulaire et de la présentation des faits — au platonisme populaire, aux écrits hermétiques et au judaïsme alexandrin (Philon) ; le gnosticisme et surtout le mandéisme n'entrent pas en ligne de compte. L'A. essaie de concilier ces données avec la tradition. Il conserve partiel-

lement la thèse johannique, du moins en apparence. A l'en croire, l'évangéliste qui aurait écrit entre 90 et 140 — cette dernière date est bien tardive ! — serait un disciple de Jean l'Apôtre, mort aux alentours de 80. L'évangéliste identifierait le disciple bien-aimé avec Jean de Zébédée, mais sans aucun fondement. De plus rien ne serait probablement historique de ce que l'évangéliste attribue *bona fide* à l'Apôtre Jean, qui est cependant son maître. Il semble qu'il y ait là un mélange de deux manières exégétiques et qu'il en résulte une certaine incohérence. En outre la dichotomie introduite entre les intentions de l'évangéliste et la réalité historique, ne nous paraît guère recevable comme solution de l'épineux problème johannique. Il doit être possible de maintenir une historicité substantielle — surtout en ce qui concerne les faits. En outre l'A. veut que l'auteur de l'évangile ait « assimilé » Marc, dont par endroit il reprendrait le texte. Il en irait de même à un degré moindre pour Luc. Dodd faisait plus justement appel à des traditions orales. Les miracles proprement johanniques proviendraient soit de paraboles, soit de traditions déjà transformées. Dans le commentaire verset par verset et les introductions à chaque section, l'A. met en application certains principes posés par Dodd dans *The Interpretation* et c'est ce qui fait la valeur de ce commentaire qui demeure très près du texte. Les divers thèmes johanniques sont parfois discrètement — peut-être même trop discrètement — reliés entre eux ou poursuivis au long de leur déroulement. D. H. M.

Eduard Lohse et Günther Schlichting. — Seder Seraim, Berakot. Text, Übersetzung, Erklärung. (Rabbinische Texte, Erste Reihe : die Tosefta, B. 1 ; H. 1-2), Stuttgart, Kohlhammer, 1956-57 ; in-8, 80-40 p., DM 12.

Nous avons déjà eu l'occasion de présenter de cette même collection le *Seder Naschim* (*Irén.*, 29 (1956), p. 451) et le *Seder Toharot* (*Irén.*, 30 (1957), p. 110). Dans la partie du traité *Berakot*, publiée dans ces deux premières livraisons (= I, 1 – VI, 6 traduction ; I, 1 – VI, 1 hébreu), il s'agit de la prière du *šma'* (*Deut.* 6, 4-9 ; 11, 13-21), de la *Tfillā* ou *šmōnē 'eśrē*, prière des 18 demandes (on trouve la traduction dans Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch, Munich, 1928, IV, p. 211-214) et des prières de table. Le texte critique établi dans cette édition adopte presque toujours les leçons du *Codex d'Erfurt*, à la différence de S. Lieberman, qui donne le Manuscrit de Vienne (*Seder Zerā'īm*, New-York, 1955). L'apparat critique est extrêmement complet. Il renseigne même sur les variantes purement orthographiques, les abréviations, les exponctions, etc..., aussi devient-il assez chargé : on trouve normalement quatre renvois à l'apparat par ligne. L'exégèse néotestamentaire trouve dans ce texte de nouveaux parallèles. En voici quelques-uns : *Ber.* III, 20, p. 24, 4 : hāyā 'ōmēḏ wmiṯpallēl bīsṭrātāyā = *Mt* 6, 5 : *καὶ ἐν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν ἑστῶτες προσεύχεσθαι* ; *Ber.* V, 14, p. 38, 2 : sārīs ādām wsārīs hēmā = *Mt.* 19, 12 : *εὐνοῦχοι, οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτω· καί εἰσιν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων* ; *Ber.* III, 17, p. 23, 7 : ēn gaḇhōṯ lifnē hammāḳōm = *Lc* 16, 15 : *τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν, βδέλυγμα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* ; *Ber.* III, 7, p. 20, 2 : mē-'āhābāṯḵā, YHWH elōhēnū, še'āhaḇtā eṯ yiśrā'ēl 'ammkā = *Eph.* 2, 4 : *διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ, ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς* ; *Ber.* II, 1, p. 10, 10 :

ĕmeṯ wyaṣṣīḇ = *I Tim.* 1, 15 (et par.) : πιστὸς ὁ λόγος (= ĕmeṯ haddāḇār). L'importance de ces éditions pour l'exégèse du N. T. deviendra telle, qu'il ne sera plus permis aux exégètes de les ignorer. Et l'on constate que déjà quelques instituts d'exégèse et de théologie ont incorporé cette matière dans leur programme. De même en patrologie, les traités *Contra Judaeos* et semblables gagneront à être examinés en relation avec les textes rabbiniques. Aux historiens de la liturgie, signalons un passage sur l'emploi du *Sanctus* (*Isaïe* 6, 3) *Berakot* I, 9, p. 6, 16 (= p. 12 traduction). Notons enfin une erreur orthographique, qui s'est introduite p. 72 (trad.) dans le texte et dans la note 57 : *Neṭinim* pour *Netinim* (t non emphatique), mais n'oublions pas pour autant le soin extrême de cette édition, tant de la part de l'éditeur que des auteurs. D. A. T.

G. L. Prestige. — St Basil the Great and Apollinaris of Laodicea. Londres, S. P. C. K., 1956 ; in-8, 68 p., 12/6.

Le Rev. Henry Chadwick, de Cambridge, publie ici une étude sobre et pénétrante du regretté G. L. Prestige, l'auteur de *God in Patristic Thought*. Ce dernier défend dans ces pages l'authenticité d'une correspondance échangée entre S. Basile et Apollinaire. Elle figure parmi les lettres de l'évêque de Césarée (n° 361 à 364) et avait généralement passé pour un faux dû à Eustathe de Sébaste. L'A. replace d'abord les lettres dans le contexte précis de la vie des deux correspondants, soit fin 359 pour la lettre 361 de S. Basile et la réponse (lettre 362) du Laodicéen, qui traite du vocabulaire trinitaire, et l'année 362 pour la reprise de l'échange de vues par saint Basile (lettre 363) et la réponse d'Apollinaire (lettre 364), précisant la même question. Le chanoine P. en vient alors au problème littéraire, en comparant les deux lettres de Basile avec ses écrits de la même époque, le Contre Eunome en particulier, et en retrouvant d'autre part des échos de la lettre 362 d'Apollinaire dans la lettre 9 et le Contre Eunome. Il explique enfin, comment Basile a pu nier en 376 avoir eu des relations avec Apollinaire, devenu hérétique dans l'entre-temps. Le document allégué alors par Eustathe n'avait pas été envoyé à Basile, ce qui n'exclut pas l'authenticité de la correspondance. Le Dr. H. Chadwick publie également le texte critique établi par H. de Riedmatten, O. P., des quatre lettres, ainsi que celui du projet de la lettre d'Apollinaire invoqué par Eustathe et il y joint une traduction anglaise. D. H. M.

Hamilton Hess. — The Canons of the Council of Sardica. A. D. 343. A Landmark in the Early Development of Canon Law. Oxford, Clarendon Press, 1958 ; in-8, 172 p., 25/-

Un patrologue écrivait récemment : « La tradition littéraire des canons de Sardique et partant leur interprétation exacte est tellement complexe que nous n'oserions nous risquer dans ce maquis ». C'est précisément de ce double problème que traite ce travail remarquable, entrepris sous la direction du Dr. F. L. Cross d'Oxford. La première partie est en effet consacrée, après un chapitre préliminaire sur le cadre historique de Sardique, aux questions ardues soulevées par le texte lui-même : la forme de la publication des canons montre qu'il s'agit de résumés sténographiques de la délibération de style parlementaire *(relatio-sententia)*. En ce qui

concerne la question très débattue de la priorité du texte latin ou du texte grec, l'A. se montre favorable à une double rédaction originelle : Latins et Grecs étaient sensiblement en nombre égal à ce concile. L'A. étudie anssi l'histoire de la transmission textuelle du texte latin, rend compte des divergences progressives du latin et du grec et explique l'origine de la version théodosienne, traduite sur le grec, avec influence du latin. L'A. passe alors, dans sa seconde partie, à une série d'études relatives à l'interprétation des canons. Presque tous, on le sait, sont relatifs à la discipline épiscopale, et cherchent à protéger les Églises locales des entreprises ariennes et également à aménager les nouvelles relations entre Église et État. L'A. adopte la numérotation latine et groupe les canons selon les sujets dont ils traitent : la translation des évêques et du clergé, la réception du clergé excommunié ou persécuté, les ordinations illégales, la nomination des évêques, les célèbres canons sur l'« appel » à Rome, enfin la régularisation des visites à la Cour. L'A. maintient l'automne 343 comme date du concile contre Schwartz et Telfer, qui préféraient 342, et propose 330 pour les Canons d'Antioche. A plusieurs reprises (p. 79, 163 et 170) Vacandard est appelé Vacanard. D. H. M.

Commentationes in Regulam S. Benedicti. (Studia Anselmiana 42). Rome, Herder, 1957 ; in-8, 358 p.

Ce volume, fruit des études qui se poursuivent à l'Institut monastique de Saint-Anselme à Rome est d'un grand intérêt. Signalons les contributions les plus marquantes. Malgré des notations pertinentes, l'article de G. LAFONT ne convaincra guère, qui tente d'expliquer le sacerdoce monastique par une théologie — assez abstraite — de l'Église universelle, théologie fondée sur l'exemption monastique... B. STEIDLE dans un article remarquable montre que l'expression « *ante unam horam refectionis* » signifie que les serviteurs pouvaient prendre quelque chose (immédiatement) avant l'unique repas des jours de jeûne, à la différence des autres jours à deux repas où ils devaient attendre jusqu'à la fin *(missas)* du repas. C. GINDELE poursuit ses études sur l'office en offrant une contribution d'ensemble, un peu confuse à vrai dire, sur l'office divin des règles non bénédictines. Le mot *antiphona* est évidemment la *crux*. En ce qui concerne l'étendue de la psalmodie — au moins trois fois plus abondante que chez saint Benoît —, ses interprétations valent sans doute pour une grande partie de sa documentation, mais ne systématise-t-il pas trop ? Son interprétation de Cassien dans *Rev. Ben.* 1954, p. 11, était assez curieuse. En conclusion et comme une pure hypothèse, il exprime l'idée que l'office bénédictin serait dans la règle une interpolation postérieure ; certains, depuis lors, paraissent avoir pris cette hypothèse pour une démonstration. A. MUNDO se fonde sur des arguments philologiques, sur les attributions de la tradition manuscrite, sur les sources, sur des témoignages de saint Grégoire (*I Reg.* IV, 4 ; *Dial.* II, 12) pour affirmer sans hésiter l'authenticité de toute la règle de saint Benoît. K. HALLINGER milite, avec une masse de preuves à l'appui, en faveur de la thèse suivante : s'il est possible que saint Grégoire ait connu la Règle (H. est ici moins affirmatif que A. M. et hésite toujours sur l'authenticité du Com. sur les Rois) le grand pape ne fut certainement pas disciple de saint Benoît. Son monachisme, qui remonte à Equitius de Valérie, est très différent. La tradition

du pape bénédictin est une fiction. Enfin G. Penco étudie avec prudence la difficile question de la lente diffusion de la Règle durant la période des règles mixtes, c'est-à-dire jusqu'à Benoît d'Aniane. D. H. M.

David Marshall Lang. — The Wisdom of Balahvar, A Christian Legend of the Buddha. (Ethical and Religious Classics of East and West. N° 20). Londres, Allen and Unwin, 1957 ; in-8, 136 p., 15/-

Le noyau du roman de *Barlaam et Josaphat*, connu traditionellement sous le nom de saint Jean Damascène, est une légende bouddhique. Par quel chemin la légende est-elle passée du milieu indien aux mains d'un auteur grec ? Le Bollandiste P. Peeters, se basant sur les indications de trois manuscrits, fut le premier à faire dériver le *Barlaam* grec d'une version géorgienne et à attribuer l'adaptation grecque à saint Euthyme l'Athonite (*Analecta Bollandiana*, 49 (1931), p. 276-312). Cependant, le prof. Dölger, étudiant d'une façon très approfondie le matériel grec du roman de Barlaam, spécialement l'attribution au Damascène ou à saint Euthyme d'après les manuscrits, ainsi que les particularités de la langue et du style, communes à saint Jean Damascène et au roman de Barlaam, se déclara convaincu de l'authenticité damascénienne et prêta foi aux indications des manuscrits, selon lesquels des moines indiens auraient porté la légende à Jérusalem (F. Dölger, *Der griechische Barlaam-Roman*, ein Werk des H. Johannes von Damaskos, *Studia Patristica et Byzantina*, H. 1, Ettal, 1953). Intervint alors le manuscrit 140 de la collection du monastère de la Sainte-Croix à Jérusalem, portant la *Vie du bienheureux Jodasaph* en géorgien. Ce texte se révéla comme le modèle en même temps du Barlaam grec et de la version géorgienne abrégée, connue sous le nom de *Sagesse de Balahvar*, du moins c'est la thèse de M. Lang. — L'ouvrage de M. Lang contient d'abord une traduction de la version géorgienne abrégée, appelée *Sagesse de Balahvar*, travail auquel on peut faire toute confiance, ensuite un résumé sommaire de la version longue : *La vie du bienheureux Jodasaph*. Enfin il comporte une introduction en cinq chapitres, décrivant le passage de l'*histoire édifiante* de son milieu indien, par l'iranien (manichéen), l'arabe (cité dans le *Fihrist*), le géorgien jusqu'au grec. L'auteur a tâché de décrire pour chacune des étapes l'ambiance historique dans laquelle la légende a vécu, ainsi que les influences qu'elle y a exercées ou subies. Il a eu soin d'éviter les problèmes purement philologiques. Nous admirons dans cette introduction l'exactitude, la clarté et la concision, avec laquelle M. Lang a réussi à présenter l'ensemble du problème. Cependant, M. Lang n'aura satisfait la critique qu'après avoir prouvé la priorité de la version géorgienne longue par un examen philologique. D. A. T.

P. Artur Paul Lang S. V. D. — Leo der Grosse und die Texte des Altgelasianums mit Berücksichtigung des Sacramentarium Leonianum und des Sacramentarium Gregorianum. Steyl, Steyler Verlag, 1957 ; in-8, XXIV-562 p., DM. 38.

Jusqu'ici c'est dans le sacramentaire Léonien qu'à plusieurs reprises on avait cherché à établir la part de saint Léon, et les résultats étaient demeurés assez incertains. La nouveauté du présent travail est de tenter

la même expérience à partir du Gélasien ancien au sujet duquel se posaient des problèmes plus complexes. L'A. est au courant des difficultés rencontrées par ses prédécesseurs et de l'accueil fait à leurs expertises, mais il ne s'est pas laissé décourager. La partie centrale de son travail limite toutefois l'enquête aux formulaires de Noël. Dans une deuxième partie, plus brève, il étudie également quelques textes se rattachant au reste de l'année et pour lesquels on a des parallèles dans les sermons de saint Léon. Il est à remarquer que le Père L. s'attache à la fois aux textes que le Gélasien a en commun avec le Léonien, à ceux qui ne figurent que dans ce dernier recueil, et même à certains textes du Grégorien. L'argument est tiré des diverses concordances avec l'ensemble de l'œuvre de saint Léon. L'A. s'attache surtout aux parallèles de vocabulaire et en premier lieu d'idées ou de liaisons d'idées dans le développement du sermon que les oraisons sont supposées commenter. Secondairement il fait valoir les comparaisons de style et de rythme (clausules). Il aboutit alors à des résultats très encourageants, attribuant ainsi à saint Léon quarante-sept formulaires du Gélasien ancien. Il ne prétend d'ailleurs souvent qu'à une haute probabilité. Naturellement les rapprochements ainsi allégués n'ont pas tous la même force, certains paraissant même assez recherchés. A propos du Léonien, plusieurs spécialistes et F. L. Cross en particulier, avaient pensé à une utilisation par saint Léon d'oraisons existant antérieurement dans la tradition liturgique. L'A. rejette cette manière de voir. Mais il est des cas où un bon connaisseur des œuvres de saint Léon serait un candidat possible, tout autant que le grand pape lui-même. En tous cas il est peu probable que les critiques admettent la totalité des identifications de l'A. Mais il était cependant extrêmement utile qu'une démonstration de cette qualité, poursuivie avec un tel luxe de rapprochements textuels, fournisse de première main les pièces du débat. Mettant en relation textes et sermons dans le cadre des grandes controverses, l'A. donne des datations précises pour chaque oraison. C'est là qu'on hésitera peut-être le plus à le suivre. Le Père L. pense, avec juste raison, qu'il y avait alors deux célébrations de Noël, celle de la nuit et celle du jour, chacune avec ses textes propres mais un seul sermon, probablement de nuit. L'hypothèse d'une troisième messe, célébrée certaines années devant l'empereur au *titulus Anastasiae*, fondée sur la symbolique trinitaire de *Gel.* V, 1, 2, 5 paraît assez aventurée pour le milieu du Ve siècle. L'A., conformément à sa thèse générale, est d'avis que l'oraison, loin de précéder les lectures, prenait place immédiatement après le sermon qu'elle commentait et précédait ainsi l'*oratio fidelium*. D. H. M.

Missale Francorum. Édité par L. C. Mohlberg, avec collaboration de L. Eizenhöfer et P. Siffrin O. S. B. (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes II). Rome, Herder. 1957 ; in-4, 108 p., 6 pl.

Missale Gallicanum Vetus. Id. (Fontes III). 1958, 168 p., 6 pl.

La dernière édition du *Missale Francorum* remonte à L. A. Muratori (1748/60/73), Migne (1849) ayant repris l'édition de Mabillon (1685). Pour le *Missale Gallicanum Vetus* c'est celle de Neale-Forbes (1855). Rien pour ces deux sacramentaires n'avait paru à la *Bradshaw Society* : c'est dire l'intérêt d'une nouvelle édition. Pour chacun de ces deux textes,

une brève introduction, portant surtout sur les aspects extérieurs du manuscrit, précède le texte critique lui-même ; suivent ensuite divers appendices.

Le *Missale Francorum* (*Cod. Vat. Reg. lat.* 257 apparenté au célèbre Psautier de la Reine XI) contient, rappelons-le, les textes des ordinations, bénédiction des vierges et diverses consécrations, une messe *pro regibus*, une messe de saint Hilaire, trois messes d'un martyr, une messe *in Natale sanctorum*, quatre messes quotidiennes suivies du canon romain jusqu'au *Nobis quoque peccatoribus*. Presque toutes ces oraisons sont romaines et souvent prises du vieux gélasien. Le tableau de correspondance (dû à dom P. Siffrin) de ces textes avec ceux des autres sacramentaires, le *Vat. Reg.* 316 en particulier, le montre en détail. Suivent des excursus sur le rituel des ordinations, le canon romain de ce *missale*, puis l'édition d'un fragment du sacramentaire de Northumbrie (édité naguère par P. Siffrin) et du calendrier correspondant. Suggérons quelques *corrigenda* : p. XIII : *Rev. Bén.* 28 (1911) 29/36, lire : 369/376 ; p. XVII : manuscripts, l. manuscrits ; p. XXV : S. 36, l. 376 ; p. XXVI : prétendues, l. prétendus ; Agrain, l. Aigrain ; poitevins, l. poitevines ; *Stowe Missal* 32 [1906], l. [1915] ; p. 40 : Bruntisland, l. Burntisland ; *Stowe Missal* 31,38, l. 31,32, etc.

Pour l'édition du *Gallicanum Vetus : Cod. Vat. Pal. lat.* 493, s'est posé le problème de l'ordre des cahiers du ms. Les éditeurs conformément aux remarques de Delisle laissent le cahier II à sa place, mais intercalent le cahier V avec la transposition faite aussi par Tommasi avant les cahiers II et IV. Le manuscrit comporte ainsi une Messe de saint Germain, une bénédiction de vierges et de veuves, une messe *de Traditione Symboli* et un début d'Exposition du Symbole, deux messes *de Adventu*, une *praefatio* de Noël et trois oraisons *in Nocte*, le rituel des *competentes* durant le Carême avec *Traditio* et *Expositio Symboli*, etc., le *Triduum Sacrum* et le rituel baptismal de Pâques, les messes de Pâques et de l'Octave, deux messes du Temps pascal, des oraisons et la messe des Rogations. Après le texte critique ainsi disposé les éditeurs nous donnent en appendice plusieurs documents voisins du *Gallicanum Vetus*. Pour les Messes de Mone, L. Eizenhöfer reprend la reconstruction en sept messes donnée de main de maître par Wilmart en 1911 (et non 1908, p. 62), mais améliore l'une ou l'autre affectation d'oraisons à l'intérieur de certaines messes. Suivent alors d'autres fragments : Mabillon (*Praefatio* de la messe de saint Rémi), Règle d'Aurélien (mémoires), Ruland, Bickell (Messe de Noël), de Bruyne (messe pour un défunt), Anderson (Messes dominicale, de saint Jean-Baptiste et des saints Pierre et Paul), Wilmart et enfin Würzburg. Les tableaux de correspondance incluent aussi les fragments. *Corrigenda* : p. 61 : Délisle, l. Delisle ; p. 106 : S. Wikham Legg, l. J. Wickham Legg ; p. 107 : VIe-IXe siècles, l. VIIe-IXe ; de nouveau : Bruntisland l. Burntisland (cf. également p. XXV), p. 108 : D. A. Wilson, l. H. A. Wilson ; p. 109 : 21939, l. 1939 ; p. 109 : (1934/70), l. (1934/40) et en fait/38. — En dépit de ces légères négligences, ces nouvelles éditions se révéleront à coup sûr un instrument de travail indispensable et de première valeur. On appréciera non seulement le texte critique mais aussi les minutieux tableaux de correspondance. C'est avec impatience qu'on attend le *Gothicum*, le *Sacramentarium Gelasianum* et le *Sacramentarium Triplex* depuis si longtemps promis.

D. H. M.

Noële Maurice-Denis et Robert Boulet. — Eucharistie ou la Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines. Paris, Letouzey, 1953 ; in-8, 496 p.

Les savants auteurs de *Romée* nous donnent ici une vue générale sur la Messe et son évolution dans toutes les liturgies chrétiennes. Ils ont choisi la méthode régressive qui étonne au premier abord mais présente certains avantages. Ils mettent d'abord leur lecteur en contact avec la liturgie telle qu'on la célèbre aujourd'hui et remontent progressivement jusqu'à l'Église ancienne et aux origines scripturaires. Les cent cinquante premières pages sont consacrées à la présentation, concrète, vivante et bien informée des liturgies actuelles d'Occident et d'Orient. Pour la liturgie byzantine on aurait aimé voir disparaître certaines épithètes conventionnelles. Puis vient la partie historique, d'un caractère très différent. Nous avons, en premier lieu, la remontée occidentale jusqu'à la période carolingienne, avec une attention spéciale accordée à la période XVe-IXe siècle. Suit alors l'analyse précise des diverses liturgies de la période mérovingienne, selon les différents livres qui nous en ont été conservés. Parallèlement s'effectue alors la remontée orientale : byzantine, syrienne, et l'on nous expose enfin l'état des choses à Jérusalem, en Cappadoce et en Égypte au Ve et IVe siècles. Cette partie se termine par l'exposé exhaustif de certaines questions ayant trait à la formation des liturgies romaines et gallicanes du VIIIe au IVe siècles. Une troisième partie met le lecteur au courant de tous les problèmes soulevés à propos de l'Eucharistie prénicéenne de Clément à Hippolyte et le chapitre final pénètre avec aisance jusqu'aux fondements scripturaires. On ne pourra qu'admirer cet effort tout à fait remarquable, de loin le meilleur en son genre, pour mettre à la portée d'une élite chrétienne les résultats auxquels sont parvenus les liturgistes durant les cinquante dernières années — travaux dont nos A. se montrent parfaitement informés. Il n'est presque aucun article de quelque importance qui leur ait échappé et à propos duquel ils ne donne un jugement averti. D'éminents liturgistes ont donné leur accord et plus d'un a pu profiter de cette mise en perspective si abordable et si érudite. D. H. M.

Hermann Diem. — Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus. Munich, Kaiser, 1955 ; in-8, 314 p.

Après avoir fait paraître un premier volume fort apprécié sur la théologie comme science ecclésiastique *(Theologie als kirchliche Wissenschaft)*, M. D. présente dans cette publication une étude remarquable sur les problèmes et la valeur du dogme, surtout en relation avec les difficultés que lui font l'historicisme et l'existentialisme. Dans un premier paragraphe le problème est introduit et situé dans la théologie contemporaine avec un rappel des doctrines de Troeltsch, de Kierkegaard, etc., qui l'ont préparé et amené. Comme introduction dans la discussion, l'A. expose dans un second paragraphe les doctrines catholique, barthienne et bultmannienne. Surtout l'exposé des doctrines protestantes intéressera les lecteurs, car le problème ainsi posé ne semble pas occuper une place importante dans la conception catholique. M. D. tient cependant à esquisser celle-ci, qui comme position-limite jouera toujours un rôle important dans les discussions. Barth et Bultmann sont considérés avec justesse comme les

représentants les plus caractérisés de l'historicisme et de l'existentialisme, si toutefois on se tient à l'interprétation que l'A. donne à ces termes. Nous ne pouvons que citer les titres des paragraphes suivants, mais les lecteurs reconnaîtront aisément l'intérêt de l'ouvrage à travers ceux-ci : L'importance de la personne historique de Jésus ; La doctrine et la foi de l'Église ; Histoire de Jésus qui se proclame lui-même ; Le Jésus de l'A. T. ; Prédication et doctrine ; La Tradition apostolique ; Le canon de la Bible ; L'unité de la Bible ; La tâche de la théologie systématique comme problème exégétique ; L'exégèse comme lieu théologique de la pensée dogmatique ; Le système de la dogmatique ; Les dogmes dans la pratique de l'exégèse ; L'autorité du dogme et des dogmes. Les positions de Barth et de Bultmann sont suffisamment connues dans les milieux œcuméniques pour que nous nous permettions de passer tout de suite à la position de M. D. Celle-ci se présente comme une *via media* entre les deux extrêmes, une voie moyenne qui se rapproche cependant un peu de celle de Karl Barth. Comme lui M. D. se montre un théologien ancré dans l'exégèse. Mais il l'emporte sur Barth quand il s'agit du sens de l'histoire, et sa méthode ingénieuse lui a permis de découvrir la relation fondamentale qui existe entre la confession de foi primitive, d'où naîtra la *regula fidei*, et son fondement, à savoir le Christ se prêchant lui-même. La démythisation surtout est rejetée avec conviction comme n'étant qu'une suggestion d'une certaine dogmatique accommodatrice et non point le fruit d'une exégèse sérieuse. L'A. pense que sa position le préservera contre les dangers des deux côtés et nous croyons avec lui qu'elle est solide, encore que parfois incomplète. On regrettera l'absence totale de références à des auteurs non allemands, absence qui révèle les limites de l'ouvrage. Mais malgré ces quelques réserves nous ne pouvons qu'admirer l'érudition de l'A. et la finesse de sa pensée. Sa position est extrêmement intéressante et il faut en plus savoir gré à M. D. d'avoir apporté un peu de clarté dans les débats inextricables sur l'Écriture, la Tradition et le Dogme. D. P. B.

Otto Weber. — Grundlagen der Dogmatik, I. Neukirchen, Erziehungsverein, 1954 ; in-8, 708 p.

Le premier volume du manuel de dogme que M. W. se propose de faire paraître s'offre au lecteur comme une étude sérieuse et très bien présentée. Remarquons tout de suite que la pensée de l'A. ne s'éloigne pas notablement de celle de Karl Barth, quoi qu'il en dise dans sa préface. Il en est ici comme du résumé de la doctrine de Barth que notre auteur a publié récemment : le style clair et personnel donne un visage nouveau et une fraîcheur nouvelle à une pensée déjà vieille et connue. Pour ce qui concerne cet ouvrage, la présentation a été influencée par le fait qu'il est destiné aux étudiants de Göttingen qui l'auront comme manuel. Cette intention explique en même temps la longue introduction historique, qui donne un aperçu des différentes époques du développement théologique. Ce premier volume contient en plus de cette partie historique une section méthodologique et les traités de la Révélation, de la Sainte Trinité, de la Création et de l'homme. Que dire de la doctrine elle-même ? On serait tenté de conclure qu'elle n'apporte rien de nouveau, malgré la façon saisissante et personnelle de l'A. de repenser les problèmes traditionnels. Il y a des pages d'une profondeur spirituelle remarquable, qui témoignent éga-

lement d'une grande érudition et force de pensée. Mais on est souvent obligé de revenir à la même conclusion, à savoir que la pensée reste sur bien des points captive dans un labyrinthe de confusions qui à leur tour obligent l'A. à s'engager dans un jeu de distinctions très originales en même temps que trop artificielles pour pouvoir expliquer le dogme. Deux exemples suffiront pour illustrer cette conclusion. Le premier concerne le problème de la dogmatique systématique (p. 76 ss.). L'A. rejette la possibilité d'un système matériel en dogmatique, car il est d'avis que l'homme n'est pas capable de saisir par son intelligence la vérité entière. L'intelligence totale ne peut être qu'eschatologique. La raison ne peut donc pas saisir la vérité, elle n'est pas « *wahrheitsmächtig* ». Mais d'autre part, il y a la prédication qui se fait à partir d'une certaine connaissance des vérités de la foi. Pour expliquer la possibilité de cette connaissance M. W. s'appuie sur le concept de la raison obéissante, qui reçoit son contenu en écoutant et en attendant la révélation. Cette raison obéissante est possible grâce à l'incarnation ; elle permet le développement d'un système formel. Pour l'A. la différence se trouve dans le fait que la raison obéissante ne possède pas ce qu'elle pense, tandis que la raison tout court se trouvera en face d'une vérité adaptée à elle, dont elle peut disposer. Ceci, évidemment, est inconcevable dans le système de M. W. Mais on se demande ce que cette distinction veut dire. Une pensée qui ne possède pas ce qu'elle pense, ne pense pas du tout, même quand l'objet de la pensée est inspiré ou révélé. Ici la confusion porte sur la valeur attribuée à la raison humaine et la distinction artificielle qui en découle spontanément et celle que nous venons d'exposer. Le deuxième exemple est plus typique encore. A propos de la conservation de la création par Dieu, il est dit que nulle créature ne peut se maintenir dans l'existence par ses propres forces et que la conservation est un miracle continu. C'est le miracle de la fidélité de Dieu qui au fond n'est pas autre chose que la Rédemption. L'A. pense que l'explication dite ontologique de la conservation évacue le mystère en soulignant l'aspect automatique de l'action divine. Il n'est que trop clair que M. W. a mal interprété la théorie ontologique. Celle-ci n'exclut nullement le miracle, au contraire, elle a été élaborée pour le sauver. Résumons : De nombreuses réserves sont à faire, mais l'ouvrage de M. W. permet, grâce à sa clarté, de mettre facilement le doigt sur les points de divergence, de sorte que le dialogue œcuménique en profitera largement. D. P. B.

Willy Bremi. — Der Weg des protestantischen Menschen. Zurich, Artemis, 1953 ; in-8, 582 p.

Ce livre se présente comme une histoire de la pensée protestante. On y trouvera en plus de nombreuses informations biographiques sur un grand nombre de protestants connus ou moins connus dans l'histoire. L'A. se place résolument dans la ligne bultmannienne et le lecteur n'aura pas de peine à reconnaître cette influence sur bien des pages. Une telle étude nous manquait beaucoup, et malgré sa préférence pour les interprétations de l'école de Bultmann, elle ne manque pas d'objectivité. Dans les vingt chapitres, une grande part est faite aux questions purement théologiques telles que le problème de l'interprétation de l'A. T., la vie de Jésus, la doctrine sociale, la théologie dialectique, etc. On trouvera l'histoire de la philosophie avec un chapitre excellent sur Kierkegaard. Signalons éga-

lement les pages intéressantes sur Balthasar Bekker, Pestalozzi et Hölderlin. Une prise de position assez nette vis-à-vis de l'Église catholique n'étonne pas dans l'ensemble de cet ouvrage, mais on sera surpris de rencontrer Dostoïevsky parmi les penseurs qui représentent le protestantisme. Un dernier point à signaler serait le manque de vie dans la description de certains personnages, p. ex. Gerhardt Tersteegen. Après les admirables pages de Walter Nigg, on ne se contentera plus de l'interprétation froide et superficielle de M. B. La clarté du style et les nombreuses informations bien présentées sur la vie et la doctrine des grands hommes du protestantisme rendent ce livre digne d'être lu partout où l'on s'intéresse à la culture spirituelle issue de la Réforme. D. P. B.

P. De Haes. — La Résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années. (Analecta Gregoriana, vol. LIX, Series Facultatis theologicae, Sectio B, 24). Rome, Universitas Gregoriana, 1953 ; in-8, 318 p.

La résurrection du Christ a constitué, au cours de ces cinquante dernières années, un des objets principaux des attaques de la critique rationaliste (modernistes, certains tenants de la *Religionsgeschichte* et de la *Formgeschichte*, M. Goguel). En face de ces diverses tendances, se sont levés des apologistes et des exégètes catholiques : Rose, Ladeuze, Mangenot, Lagrange, Prümm, Battifol, Grandmaison, pour n'en citer que quelques-uns. L'A. nous fait suivre tout ce débat : les diverses théories sont analysées — souvent de façon très détaillée (voir par ex. le chapitre sur la *Formgeschichte*) — et résumées clairement ; leurs insuffisances et leurs apports positifs sont indiqués. Un chapitre a été consacré à l'état de la question au XIXe siècle : un autre aux travaux récents sur la résurrection (Allo, Schmitt, Cerfaux) ou sur l'ascension (Larrañaga, Benoît, Braun). — La présente étude a le mérite d'avoir réuni, systématiquement et avec beaucoup de clarté, des données disséminés dans nombre d'articles de revues et dans des comptes rendus. Elle constitue une abondante source d'informations. D. M. V. d. H.

R. Rouse et S. Ch. Neill. — Geschichte der Oekumenischen Bewegung, 1517-1948. 1. Teil. Goettingue, Vandenhoeck, 1957 ; in-8, 556 p.

Les lecteurs d'*Irénikon* se souviendront de l'article de dom Clément Lialine à propos du livre intitulé : *A History of the Ecumenical Movement* (*Irén.* 1955, p. 103). Le présent ouvrage en est la traduction allemande. Il s'agit d'une traduction très fidèle de l'original, de sorte que les remarques faites par D. Lialine n'ont rien perdu de leur force et nous ne pouvons que souligner leur importance après la lecture de cette nouvelle édition. Ce premier volume contient les chapitres I à VIII ; les autres suivront sous peu dans le second volume, qui contiendra également la bibliographie complétée par les dernières publications. Les huit chapitres de ce volume ne montrent guère de différences notables avec ceux de l'original anglais. Le chap. II sur *Le mouvement œcuménique* a été réécrit par l'A. en vue de cette nouvelle édition. Cette version adaptée est un peu plus courte et, de fait, beaucoup plus claire que le texte anglais. M. Norman Sykes a inséré dans son étude sur les efforts œcuméniques en Angleterre (ch. III) un

paragraphe sur la nouvelle organisation de l'Église anglicane sous Élizabeth I. Dans l'ensemble cette édition allemande a augmenté la valeur d'un ouvrage déjà extrêmement précieux, en le rendant accessible à un plus grand nombre de lecteurs. D. P. B.

Erich Frauwallner. — Geschichte der indischen Philosophie. 2 Bd., Die naturphilosophischen Schulen und das Vaiśeṣika-System ; das System der Jaïna ; der Materialismus. Salzbourg, Müller, 1956 ; in-12, 348 p.

Le t. I de cette étude a été annoncé dans *Irén.*, t. XXVIII (1955), p. 254. Ce t. II nous présente en partie la période classique de la philosophie de l'Inde, du IIIe s. avant notre ère jusqu'au VIe s. Les trois systèmes énoncés dans le titre sont très différents. C'est à la philosophie Vaiśeṣika que l'A. donne le plus de place, avec raison, croyons-nous. Cette philosophie de la nature, avec sa théorie des atomes, des éléments et des catégories, surprend par son naturalisme parmi les autres systèmes à caractère sotériologique de la pensée indienne. Si des éléments sotériologiques s'y sont introduits, c'est sous la pression de la religion populaire. — Le Jaïnisme, au contraire, continue la philosophie sotériologique de Jina (cfr t. I), qui ne subit guère de changement sérieux. — Le matérialisme indien, enfin, nie toute religion, partant d'un scepticisme gnoséologique et d'un utilitarisme hédoniste. — Pour mieux comprendre les systèmes philosophiques orientaux, les Européens procèdent volontiers à une confrontation avec les problèmes analogues de leurs propres préoccupations intellectuelles. Le danger de *Hineininterpretierung* est ici évident. L'A. l'évite en essayant de faire comprendre la philosophie dans son évolution génétique. Il mène le lecteur de main ferme à travers la multiplicité bariolée du monde philosophique indien. On attend avec le meilleur espoir les tomes qui suivront encore. N. KEHL.

Jean Trouillard. — La Purification plotinienne. Paris, P. U. F., 1955 ; in-8, 248 p.
— La Procession plotinienne. Ibid., 1955 ; in-8, 104 p.

Il s'agit de deux livres dont la « Purification » est en fait le thème principal, la « Procession » n'étant qu'une étude préparatoire expliquant avec ampleur les premiers chapitres de la « Purification ». La position centrale du problème de la purification dans la philosophie de Plotin amène l'A. à étudier systématiquement tous les lieux constitutifs du Moi. La compréhension ou « la coïncidence des êtres ou des esprits en l'Un », paraît à l'A., « le ressort de tout le processus spirituel » (p. 148). Il semble que ce soit le mérite particulier de l'A. d'avoir pris vraiment au sérieux ce principe-clé du système de Plotin qu'est l'immanence de tout en l'Un par la médiation des dérivés. L'involution se présente dès lors comme une récapitulation éternellement présente à l'Un, enveloppant d'avance tout ce qui procède d'elle, même le Mal et son symbole, la Matière. Cette démarche dans la compréhension de Plotin permet à l'A. de nombreuses mises au point ou plutôt lui donne la solution de problèmes qu'on avait qualifiés jusqu'ici de contradiction manifeste. On s'étonne que l'A. n'ait pas plus élaboré une question encore relevée naguère par E. von Ivánka (*Scholastik* XX-XXIV, 1949, p. 37), la contradiction si souvent affirmée entre ἅπλωσις et ἔκστασις.

Il en donne pourtant une solution là où il affirme « l'Obstacle à écarter est donc essentiellement *mental* ; même si c'est la matière... Se séparer du corps n'est pas autre chose que renoncer à un système de jugements » (*Purification*, p. 141. Cfr aussi p. 97 s.). Regrettons le manque de familiarité de l'A. avec les travaux allemands. Cette lacune se fait particulièrement sentir dans les problèmes traités en marge, comme « Semences de preuve ontologique » (p. 48) et « Purification néotique et mystères » (p. 193). Mais, comme tout travail a ses faiblesses, il faut savoir gré à M. T. d'avoir traité son sujet avec tant d'exactitude et d'avoir fait de l'aporie le principe de son travail. Ce n'est qu'ainsi qu'on saurait s'approcher de Plotin. D. S. B.

Richard Harder. — Plotins Schriften. Band Ia : Text und Übersetzung der Schriften 1-21. Band Ib : Anmerkungen zu den Schriften 1-21. (Philosophische Bibliothek 211a,b). Hambourg, Meiner, 1956 ; in-12, XII-584 p.

Depuis longtemps la traduction allemande des Ennéades publiée par Harder entre les années 1930-37 comptait parmi les trois meilleures traductions qui existent (la traduction anglaise de MacKenna et la traduction italienne de Cilento étant les deux autres). On ne peut alors qu'applaudir à cette nouvelle édition, dont nous présentons ici le premier volume, entièrement revu, pourvu d'un texte grec en regard et d'un commentaire littéral, publié dans un tome à part. Pour la constitution des textes non encore édités par P. Henry, S. J. et R. Schwyzer, l'A. a pu utiliser les collations personnelles du R. P. Henry en vue de son édition. L'A. suit l'ordre chronologique des écrits de Plotin, mais la numérotation permet de s'y retrouver tout de suite. Malheureusement la mort subite et inattendue de Richard Harder en septembre 1957 l'a empêché de continuer son œuvre. Le Tome V ayant été préparé encore par l'A., paraîtra prochainement. La continuation de l'édition est maintenant entre les mains du prof. Willy Theiler (Berne) dont on connaît les mérites pour les études néo-platoniciennes. La parution de tous les tomes, ainsi assurée, nous permettra de donner un jugement sur l'ensemble. Il eût peut-être été avantageux de citer E. Bréhier, *La Philosophie de Plotin* d'après la nouvelle édition augmentée de 1949. D. S. B.

Alfred de Quervain. — Ethik II, 2. Band, **Ehe und Haus.** Zollikon-Zurich, Evang. Verlag, 1953 ; in-8, 232 p., frs. ss. 18,20.

3. Band, **Ruhe und Arbeit, Lohn und Eigentum.** Ibid., 1956 ; in-8, 196 p., frs. ss. 17,20.

Ces deux volumes achèvent la deuxième partie de la morale du prof. de Quervain, dont le tome précédent parut en 1945 (cfr *Irénikon* XXIV (1951) p. 404). Cette seconde partie étant une sorte de *pars specialis*, on fera bien de se référer à ce qui a été dit dans la première, notamment en ce qui regarde le dédain constant de l'A. pour la loi naturelle. — On sait que la théologie réformée a minimisé la porté théologique de la loi naturelle en réaction contre certains abus. A l'heure actuelle toutefois elle semble la vouloir réhabiliter. Tout comme Barth, l'A. s'oppose à cette tendance (II, 2, p. 46). M. de Q. rejette constamment ce qu'il regarde comme la procédure de la morale catholique. Anthropologie et psychologie peuvent

donner des admonitions à la théologie, mais cette dernière n'est pas basée sur celles-là (II, 2, p. 11-56). En admettant cela, l'A. s'approche tout de même de la position catholique, car pour elle aussi la loi naturelle n'a toute sa valeur que sous la conduite de l'Esprit-Saint. Sans qu'il s'agisse d'accord complet, on pourrait peut-être éviter de créer des oppositions aussi raides que le fait l'A. — A propos du mariage, M. de Q. distinguerait avantageusement fin et raison, au moins en ce qui regarde la position catholique. L'amour mutuel est la raison primaire du mariage, aussi lorsque nous disons ensuite qu'il en est la fin secondaire, cela ne veut pas dire qu'il soit moins important, mais seulement qu'il se situe sur un autre plan. — A quoi pense M. de Q., quand il parle de la sublimation bénédictine de... l'union sexuelle ? Herbert Doms, dont il parle, n'est pas un bénédictin (II, 2, p. 62-79). Enfin on est tenté de se demander si l'insistance mise sur la liberté individuelle, qui pouvait être mal comprise, est toujours prudente. — Toutes ces remarques du reste ne veulent pas diminuer la valeur de l'ouvrage. Car quoique d'autres publications parues entretemps l'aient précédé, l'A. a su se placer dans leur rang par son ton personnel et sa préoccupation constante de mettre en relief le message de la Parole de Dieu dans la situation concrète de notre temps. Encore que nous ne puissions pas tout en accepter, nous admirons le sens biblique profond qui ressort de son œuvre. Venant après tant d'autres, l'A. se sentait plus libre de traiter les questions rapidement touchées par ses prédécesseurs, et il ne s'est pas trop arrêté à l'exégèse. Par contre l'attrait de son exposé consiste dans l'importance qu'il donne à toutes les éléments secondaires généralement négligés dans les manuels, mais qui font de la vie ce qu'elle est réellement. Le titre du troisième tome est significatif à cet égard : Repos et Travail. Tout y passe : l'héritage familial et culturel, les études des enfants, les vacances à l'étranger, etc. On regrettera seulement l'absence d'une bibliographie, que les trois tables à la fin de chaque volume ne remplacent pas. D. J. E.

Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier à l'occasion du 25e anniversaire de leur arrivée en Grèce, t. 2. (Coll. Inst. Français d'Athènes, 93). Athènes, 1956 ; in-8, 498 p., 24 h.-t.

Ce second volume (cfr pour le Ier *Irén.*, 1958, p. 123) groupe les contributions des collaborateurs dont le nom, à part les deux premiers, va de la lettre L à la fin de l'alphabet et publiées dans cet ordre. Sous l'étiquette philosophie et culture, signalons d'intéressants aperçus : *Une contribution de marque à l'idée méditerranéenne : Sikélianos et l'idée delphique* par M. CARRIÈRES, *Altérité, altération et aliénation dans la philosophie de Plotin* par M. NÉDONCELLE, *Aristote critiqué par Théodoros Métochitès* par B. TATAKIS. Des humanistes récents ont reçu les faveurs, Koraïs (Coray) de R. MILLIEX et G. CH. SOULIS, et Daniel-Rops de G. PRATSICAS. Le folklore apporte toujours son relief vivant : *Scène d'offrande funèbre sur un lécythe blanc* (H. SEYRIG), *Le rôle des femmes et de la terre dans quelques pratiques magiques* (D. PÉTROPOULOS), et surtout l'analyse des objets grecs du Musée de l'Homme à Paris, avec nombreuses illustrations (D. S. LOUKATOS). La linguistique est surtout représentée par des études particulières de dialectes, celui de Naxos (G. D. ZEVGOLIS), de Céphalonie (S. SKIADARESIS). Sur la poésie religieuse et l'hymnographie, on lira

quelques bons travaux : des poèmes non liturgiques sur la Passion (M. MANOUSAKAS), l'hymne des Actes apocryphes de saint Jean (D. I. PALLAS), l'œuvre de Dionysios Solomos (C. PARASCHOS) et d'Alexandre Papadiamandis (P. LASCARIS). Enfin quelques articles historiques retiendront l'attention : sur l'origine de l'éponyme des Ioniens (M. B. SAKELLARIOU) ; les souvenirs médiévaux : les fleurs de lis à Geraki et à Mystra (A. XYNGOPOULOS) et le castro de Chloumoutsiou (G. A. SOTERIOU) ; la fonction de mitotis sous Léon le Sage (G. SPYRIDAKIS) ; des aspects de la vie des communautés grecques émigrées, celle des Baléares au XVIIIe s. (N. G. SVORONOS), et celle de Constanza en Roumanie depuis le XIXe s. (S. MANESIS). Le volume s'achève sur un exposé fouillé et abondamment illustré sur les tissages et broderies de l'époque byzantine dû à Angeliki CHATZIMICHALI. D. M. F.

Eugène Zaleski. — Mouvements ouvriers et socialistes (Chronologie et bibliographie). La Russie, Tome I : 1725-1907. Paris, Éd. Ouvrières, 1956 ; in-8, 462 p.

Tout étudiant de la réalité russe accueille avec satisfaction la parution de cet ouvrage dont le premier volume donne, pour la période indiquée, la chronologie des événements ayant influencé le régime social de l'Empire des Tsars, ainsi que la bibliographie pertinente des livres et brochures (2876 titres) et des journaux et revues. Dans une brève introduction l'A. trace l'historique du mouvement socialiste russe et expose les critères qui l'ont guidé dans son travail. Il y signale également que le deuxième volume que nous serions heureux de pouvoir consulter, englobe la période allant jusqu'en octobre 1917 et contient également un index alphabétique et un index par matières se rapportant à l'ensemble de la publication.
D. H. C.

Das Institut für Griechisch-Römische Altertumskunde, Protokoll der Eröffnungstagung vom 23.-26. Oktober 1955. Berlin, Akademie-Verlag, 1957 ; in-8, 166 p., 19,50 DM.

Outre les discours des délégués des pays communistes, à l'occasion de l'ouverture de l'Institut, et quelques études particulières, le volume contient pour chaque section de l'Institut un aperçu de l'état de la science et des travaux de la section. Voici les rapports des sections qui peuvent intéresser spécialement nos lecteurs : celui de Günther KLAFFENBACH sur les *Inscriptiones Graecae*, de Wolfgang MÜLLER sur la papyrologie, surtout de Kurt ALAND sur la *Kommission für spätantike Religionsgeschichte* (réellement importante pour les patrologues), et de Johannes IRMSCHER sur la byzantinologie. L'Institut est héritier de devanciers qui ont eu une importance internationale, et il s'efforce de continuer cette tradition. Mais alors que les délégations des pays communistes ont dû constituer le scénario international de la session d'ouverture où ils ont proclamé les buts et les méthodes de la science soviétique, c'est en réalité un très grand nombre de savants des pays libres qui ont été engagés pour certains travaux. Les liens réels ne sont pas nécessairement les liens officiels. D. A. T.

Johann Fück. — ᶜArabīya. Recherches sur l'histoire de la langue et

du style arabe. (Institut des Hautes Études marocaines, N. et D. XVI). Trad. par C. Deniseau. Paris, Marcel Didier, 1955 ; in-8, XII-236 p.

L'intention des traducteurs était de mettre à la disposition des étudiants en arabe une histoire de la grammaire et de la syntaxe, qui puisse leur servir de manuel. Pour cela le grand format des *Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, où l'édition allemande avait paru, a été réduit en un 8° commode. La pagination du texte allemand est donnée en marge. Ainsi le livre est devenu pratique et maniable. Les recensions de l'édition allemande, sans manquer d'être élogieuses, ont cependant noté quelques remarques fondamentales. Ainsi A. SPITALER dans *Bibliotheca Orientalis* 10 (1953) pp. 144-150 et H. WEHR dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 102, *Neue Folge* 27 (1952), pp. 179-186. Certes, on ne s'attendait pas à ce que cette traduction tienne compte de toutes ces remarques ou prenne position, mais l'étudiant en arabe qui utilise ce manuel a tout profit à prendre connaissance de ces recensions. La traduction comme telle a beaucoup de qualités ; elle est claire et fidèle en général, mais pas toujours. La tâche n'était d'ailleurs pas facile, surtout là où il s'agit de traduire les exemples. En effet, il ne suffit point alors de traduire l'arabe, ni de traduire la traduction allemande, mais il faut rendre fidèlement en français la nuance que le traducteur allemand a cru trouver dans l'arabe. Tâche délicate, un seul exemple très simple suffira à l'illustrer. Nous lisons à la page 93 (= 60 dans l'édition allemande) : « *lā yastaṭī 'aḥad min an-nās 'amr miṯl hāḏā, personne ne peut comme celui-ci* » ce qui ne rend ni le texte arabe, ni le texte allemand : « *kein Mensch kann dergleichen* ». Mais ceci n'est qu'un détail. Les arabisants feront bien de se procurer le livre et de l'utiliser. D. A. T.

Horace G. Lunt. — Old Church Slavonic Grammar. (Slavistische drukken en herdrukken, III). La Haye, Mouton et C°., 1955 ; in-8, XIV-143 p., Fl. 12.—

An début de la Préface, l'A. définit ainsi sa méthode : « The facts have been treated from the point of view of structural linguistics, but pedagogical clarity has taken precedence over the conciseness required for elegant formal description ». Cet aveu que la clarté, ne fût-elle que pédagogique, est incompatible avec une présentation strictement « structuraliste » est significatif. Ce compromis, pourtant, ne pouvait aboutir qu'à une œuvre hybride où les faits, honnêtement enregistrés, sont enveloppés dans une terminologie pour le moins désuète, pour être ensuite classés en catégories dont le formalisme défie le bon sens. Il y a un quart de siècle une pareille grammaire aurait pu, peut-être, jouir du prestige de la nouveauté ; aujourd'hui elle paraît singulièrement démodée et vieillote. Qu'on se réfère, par exemple, aux tableaux de la p. 26, ou au paragraphe 2.421 *(sic)* de la p. 29. Le chapitre sur le verbe (intitulé improprement « Conjugation ») est particulièrement caractéristique à cet égard, d'une part, par son classement arabaïque des verbes d'après le thème de l'infinitif (p. 99-124), d'autre part, par son approche formel et mécanique des formes verbales. Cet approche amène l'A. à dire, par exemple, que le suffixe productif de l'aoriste est *-oxŭ*, dont le *-o-* est omis si le thème de l'aoriste est terminé par une voyelle : *dělaxŭ, molixŭ,* etc. (p. 88). Bien entendu,

c'est faux au point de vue historique, et l'A. ne l'ignore certainement pas ; mais est-ce correct même au point de vue « structuraliste » ? Il est dommage que l'A. ait cru nécessaire d'enfermer ses connaissances du vieux slave, qui sont vastes et solides, dans un cadre à la fois simpliste et désuet, propre à dérouter l'étudiant auquel son manuel est destiné en premier lieu. Il est à regretter aussi que les exemples et les paradigmes soient imprimés, sans doute pour des raisons d'économie, non pas en caractères vieux-slaves, mais soit en caractères latins, soit en caractères russes modernes, enrichis de quelques signes complémentaires, et cela sans qu'on aperçoive les raisons de cette double transcription. B. O. U.

Catalogue collectif des périodiques conservés dans les Bibliothèques de Paris et dans les Bibliothèques Universitaires de France : Périodiques slaves en caractères cyrilliques. État des collections en 1950. Tome I : A-N ; tome II : O-JA. Paris, Bibliothèque Nationale, 1956 ; in-8, XXII-873 p.

Depuis 1938, la Bibliothèque Nationale de Paris a commencé la préparation d'un Catalogue collectif des périodiques conservés dans les principales bibliothèques de Paris et dans les bibliothèques universitaires de France, dont trente-deux volumes ronéotypés ont paru à ce jour. La difficulté purement technique de taper sur une même machine à écrire les titres en caractères latins et ceux en caractères cyrilliques a fait que ces derniers ont été exclus de ce Catalogue ronéotypé. Or cette exclusion vaut maintenant au Catalogue des périodiques en caractères cyrilliques le privilège de paraître en édition imprimée. C'est là l'explication de cette solution paradoxale qui, pour ne citer qu'un exemple, sépare les périodiques publiés à Belgrade de ceux publiés à Zagreb pour grouper ces derniers avec les périodiques de Paris, de Montévidéo ou de Johannesbourg. Les usagers du présent catalogue le regretteront d'autant plus que l'inclusion des titres en caractères latins n'aurait pas fait de difficultés au point de vue typographique. Mais les mêmes auteurs rendront un hommage de profonde reconnaissance à M. E. Belin de Ballu, auteur du Catalogue, qui a mis à leur portée un instrument de travail excellent et sûr. Ils apprécieront en particulier l'indication de la cote de chaque périodique. B. O. U.

Vorträge auf der Berliner Slawistentagung (11.-13. November 1954). (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik, Nr. 8). Berlin, Akademie-Verlag, 1956 ; in-8, 332 p., DM (Est) 39.

Un recueil auquel ont contribué des savants de neuf pays en fournissant vingt-huit articles sur des sujets de philologie, de littérature, de folklore et d'histoire. Il est impossible de les signaler tous. Notons cependant ceux de E. Georgier, sur la floraison de la littérature slave dans la Bulgarie du IXe siècle ; de A. Stender-Petersen, sur les problèmes que pose l'étude de la littérature russe et que l'auteur envisage comme le passage du « byzantinisme » à l'« européanisme » ; de F. Repp, sur les relations culturelles et religieuses entre Slaves et Allemands dans l'Ostmark carolingienne au IXe siècle ; de L. Müller, enfin, sur l'archétype de la relation vieux-russe sur le martyre de Boris et Gleb. B. O. U.

Hubert Rösel. — Dokumente zur Geschichte der Slawistik in Deutschland. Teil I : Die Universitäten Berlin und Breslau im 19. Jahrhundert. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik, Nr. 12). Berlin, Akademie-Verlag, 1957 ; in-8, XIV-409 p., 17 pl., DM (Est) 47.50.

En 1954, l'A. a réussi à découvrir, aux anciennes Archives d'État de Prusse, une abondante correspondance relative à la fondation de l'enseignement du slave aux universités de Berlin et de Breslau. Il l'édite dans le présent volume en la faisant précéder d'une substantielle introduction (pp. 1-86). Ces documents, en dehors de leur importance pour les débuts des études slaves en Allemagne, apportent de précieux renseignements sur deux éminents savants tchèques, P. J. Šafařík et F. L. Čalakovský, tous deux pressentis par le Ministère de l'Instruction publique de Prusse pour occuper les chaires nouvellement créées. B. O. U.

Józef Korpała. — Abriss der Geschichte der Bibliographie in Polen. (Bibliothekswis. Arbeiten aus der Sowjetunion und den Ländern der Volksdemokratie in deutscher Übersetzung, Série B, t. 2). Leipzig, Harrassowitz, 1957 ; in-8, 258 p. + 23 reproductions.

Cet ouvrage paru en Pologne en 1953 dans une série d'études : *Le Livre dans l'ancienne culture polonaise*, est le premier essai d'histoire de la bibliographie de ce pays. Avant d'entreprendre cette œuvre de synthèse, l'A. avait publié quelques études monographiques. Le mérite de l'ouvrage, qui ne prétend pas épuiser le sujet, est de créer une base pour les études ultérieures. Une liste des sources indique l'étendue du domaine qui est traité avec compétence, compte tenu des conditions politiques, sociales et littéraires de chaque époque. L'A. examine les travaux de tous les bibliographes éminents, consacrant à chacun d'eux un chapitre bien fourni. On trouve également des renseignements sur la bibliographie russe d'avant et d'après la Révolution. Les portraits de quelques bibliographes de marque et des pages spécimen de publications bibliographiques sont reproduits dans l'annexe. D. H. C.

II. HISTOIRE

Rudolf Kriss und Hubert Kriss-Heinrich. — Peregrinatio Neohellenika. Wallfahrtswanderungen im heutigen Griechenland und in Unteritalien. Vienne, Oesterreichisches Museum für Volkskunde, 1955 ; in-8, 232 p., ill.

Pour la première fois, nous avons ici une vue d'ensemble à peu près complète des lieux de pèlerinage grecs et un aperçu des offrandes votives qu'on y trouve en grande quantité. Un des deux auteurs avait déjà consacré précédemment des études analogues à la Yougoslavie et à l'Italie méridionale. Quatre voyages en Grèce et jusqu'à Constantinople et en Italie méridionale lui ont permis de continuer et d'étendre ses recherches, et le présent volume en est le résultat. On y saisit sur le vif la dévotion populaire avec ses caractéristiques particulières et où la véritable foi et la

piété chrétiennes sont souvent mélangées de superstitions, de folklore, de restes de paganisme et de bizarreries de tout genre. C'est là du reste un trait commun à tous les lieux de pèlerinage de toute la chrétienté et bien au-delà. — De toute façon, le présent volume a un véritable intérêt et nous montre tout un aspect de l'Orthodoxie grecque, qui reste d'ordinaire dans l'ombre et est pourtant extrêmement réel et vivace. Un grand nombre de photographies rehausse la valeur de cette monographie intéressante.

D. A. v. R.

Karl Schmaltz. — Kirchengeschichte Mecklenburgs. 1 Bd. : **Mittelalter.** Schwerin, Bahn, 1935 ; in-8, 320 p., avec carte géographique. 2 Bd. : **Reformation und Gegenreformation,** Ibid., 1936 ; in-8, 256 p. 3 Bd. : **(Neuzeit).** Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1952 ; in-8, 518 p.

Dans le premier tome, l'A. excelle par l'impartialité avec laquelle il nous brosse le tableau de la christianisation des Wendes en Mecklembourg, dernier des pays allemands à recevoir l'Évangile. Nulle part les tracasseries politiques n'ont fait oublier à l'A. les bonnes intentions d'un grand nombre. Les lacunes des sources et le manque d'études récentes ont visiblement entravé l'A., qui voulait renseigner ses lecteurs le mieux possible. Les recherches de Winter à la fin du siècle dernier y font encore figure de grande autorité. Des explorations plus approfondies et comparées des chartes et chroniques pourraient toutefois, nous semble-t-il, fournir encore bien des traits précieux sur la piété de l'époque. Un récit sympathique, déplorant l'échec des tentatives réformatrices au dedans de l'Église catholique termine ce tome.

Le deuxième traite des différentes influences qui ont amené le pays à embrasser la doctrine de Luther jusqu'à la disparition des chapitres déjà réformés, qui laissent ainsi à l'État la direction des affaires ecclésiastiques selon l'idéal de la Réforme.

Le troisième tome, édition posthume pour des raisons politiques, nous décrit enfin la stabilisation de l'organisation ecclésiastique après la guerre de Trente Ans et les différentes vicissitudes de l'Église qui se débat entre le rationalisme et l'illuminisme en raison des influences qui s'exercent à l'université de Rostock — jusqu'à nos jours (1932) avec la nouvelle constitution ecclésiastique et la fonction d'évêque régional (Landesbischof).

Histoire vivante, d'un style concis, sans prétention scientifique, mais objective. Aussi l'A. montre-t-il souvent plus d'intérêt pour les faits que pour les personnages, évitant ainsi d'imposer des vues trop personnelles. Des citations brèves et bien choisies nous retracent souvent les personnes dont il s'agit. Signalons aussi l'attention de l'A. pour les différences dans la forme du culte : il est en effet très à propos de montrer l'esprit religieux d'une époque. Les anciens auteurs ont généralement négligé cet aspect phénoménologique. — Vu la date de la composition et le dessein de l'A., l'appareil bibliographique ne nous semble pas assez détaillé, ni assez au point pour que l'œuvre fasse figure de manuel, mais comme il n'en existe pas d'autre, il faudra bien s'en servir. Le but de l'A. a été de faire mieux connaître la situation actuelle de l'Église luthérienne du Mecklembourg, sans pour cela perdre de vue les autres courants religieux. Avec utilité on consultera aussi le chap. II de la 1re partie du volume III sur les conversations avec anglicans et catholiques au XVIIe siècle. — Cette histoire

nous rend un grand service, car si les origines et le développement des courants religieux en Allemagne nous sont assez connus maintenant, il n'en va pas de même pour ce qui regarde l'aspect concret qu'ils ont revêtu dans les différents états qui constituaient l'empire allemand, et avaient tous leur physionomie bien particulière. Le dernier tome, posthume, contient pour finir une courte biographie de l'A. D. J. E.

Uno Harva. — Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen. (FF Communications 142). Helsinki, Acad. Sc. Fennica, 1952 ; in-8, 456 p., mk 1300.

La présente étude s'occupe d'un peuple voisin des Grands-Russiens dont le site s'étend sur la vaste région vallonnée de la Volga moyenne jusqu'à l'Oka, avec pour centre les vallées de la Mokša et de la Sura. Les premiers renseignements historiques nous le montrent entre les Russes et les Bulgares de la Kama, avec des prolongements au-delà de la Volga dans la région de Kazan ; il subit l'invasion tatare puis fut absorbé dans l'État russe. Sa conversion au christianisme étant tardive, de nombreuses coutumes antiques ont persévéré dans le folklore. Ce sont les croyances ainsi révélées par les chroniqueurs et l'observation directe que l'A. a soigneusement recueillies : religion animiste et naturiste de communautés rurales. L'A. parcourt les divers sujets qui s'imposent. Il ne se livre pas à l'érudition philologique ni à l'histoire comparée des religions, mais à la description patiente des usages révélateurs. Tous les termes propres sont traduits et cités dans la langue originale. Une quinzaine d'illustrations complètent le tableau. D. M. F.

Duc de Lévis Mirepoix. — Les Guerres de Religion, 1559-1610. Paris, A. Fayard, 1950 ; in-12, 475 p., 350 fr. fr.

Ce demi-siècle si confus d'histoire de France forme, dans la description que nous en donne l'A., un diptyque : d'un côté, « Temps cruels » (règnes de François II, Charles IX, Henri III), de l'autre, « Régénération de la France » sous Henri IV. Sous les trois fils de Catherine de Médicis, les guerres entre chrétiens, où jouent souvent de sordides intérêts particuliers, se déroulent dans un climat d'intolérance et rendent par là fort difficile la tâche du pouvoir central soucieux du bien commun. La politique des « politiques », celle de la monarchie, peut parfois paraître flottante ou en recul. Mais elle triomphe peu à peu. C'est à un progrès des protestants, provocant pour la monarchie, que répond l'assassinat de Coligny et la Saint-Barthélemy ; c'est aux menaçants succès de la Ligue que met un terme l'assassinat des Guise. Avant de critiquer Catherine de Médicis, il faut se souvenir, pour être équitable, de l'hommage que lui rendit Henri IV. Sous ce dernier s'accomplit le redressement de la France. Le duc de L. M. lui consacre la seconde partie de son ouvrage si vivant. Les petits côtés du règne ne sont pas passés sous silence, mais une politique d'union nationale et de mesure en fit un règne réparateur. — De bonnes tables chronologiques permettent de suivre les événements que l'A. présente avec une remarquable clarté. D. L. P.

P. Clemente Kortchaghin, O. S. B. M. — La Iglesia Ortodoxa Autocéfala Ucraniana. s. l., (1955) ; in-8, XVI-148 p.

L'A., moine basilien, fait un double exposé, historique d'abord, puis dogmatique de l'Église panukrainienne de 1917 à 1937. La documentation principale qui servit à sa réflexion est la collection de pièces rassemblées par Mgr d'Herbigny dans *Orientalia Christiana* de 1923 (N° 3, 4), à laquelle s'ajoutent d'autres récits, les diverses publications périodiques d'après-guerre et les études récentes parallèles. Au point de vue historique, on suit les diverses péripéties qui ont abouti à l'organisation de cette Église, où un souffle d'inspiration presbytérienne s'est lié à une impulsion démocratique d'émancipation, à la fois de la subordination politique à la Grande-Russie et aux liens ecclésiastiques du patriarcat de Moscou restauré naguère. Favorisée par le gouvernement révolutionnaire tant qu'il s'agissait d'affaiblir l'autorité religieuse centrale, elle subit ensuite le même sort à cause de l'esprit séparatiste ukrainien qui l'animait. Le point de vue dogmatique est exposé selon les cadres catholiques sur un triple objet : l'autocéphalie, la conciliarité et la hiérarchie. Comme on possède les textes de ce statut ecclésiastique, l'analyse peut être précise. Les actes du synode de Kiev 14-30 oct. 1921 sont publiés en appendice, en français. Les différentes institutions centrales, régionales et paroissiales sont successivement décrites et appréciées. Conceptions assurément étranges de cette communauté chrétienne, par leur manque de sens traditionnel, l'ordination conciliaire de l'épiscopat où la succession apostolique est certainement perdue, en sorte que les Églises orthodoxes d'Orient ne s'y sont jamais reconnues. Elle se perpétue, isolée, dans l'émigration en Amérique. D. M. F.

M. J. Rouët de Journel. — Nonciatures de Russie, t. V : Intérim de Benvenuti (1799-1803). (Studie e Testi, 194). C. del Vaticano, Bibl. Apost., 1957 ; in-8, XL-472 p.

Après la publication des documents relatifs aux nonciatures pontificales à la Cour de Russie, d'Archetti et de Litta, et de celle d'Arezzo, une lacune chronologique de quatre ans se place entre le départ du prédécesseur et l'arrivée du dernier de ces nonces. Une présence est pourtant demeurée sur place en la personne de l'auditeur de nonciature, l'abbé Benvenuti, qui fut agréé par la suite comme chargé d'affaires. Ainsi l'édition des Actes de cet intérim opère la soudure entre les deux légations quant aux sujets traités. Comme en tête des autres volumes, l'A. relie les documents entre eux dans une large introduction, où il explique aussi les coordonnées historiques. On peut suivre par le menu toutes les vicissitudes des tractations relatives à la Grande Maîtrise de l'Ordre de Malte, qui fut à l'origine du départ du nonce, et conditionne toujours l'acceptation d'un successeur. Cette affaire fut étrange, à coup sûr, où l'on offrit à l'empereur de Russie la maîtrise d'un ordre religieux catholique. Celui-ci prit sa charge à cœur et s'offensa par conséquent du refus de la sanction pontificale. Le nonce n'ayant pas été bien inspiré en cette affaire, fut renvoyé. La grande masse de la correspondance publiée traite donc de cette question. En outre, on peut y lire la situation des catholiques en Russie autour de l'an 1800, tant du rite latin que des unis, les conjonctures engendrées par le triple partage de la Pologne, la difficulté de leur assurer un statut

officiel digne, les épineuses questions de personnes et la perpétuité des charges. Il y a aussi le rétablissement officiel de l'ordre des jésuites, préservé en Russie. Enfin, l'on perçoit à travers tous les textes, une stratégie de ménagements, la poursuite réelle mais confuse de la réconciliation des Églises, non pas encore sur le plan hiérarchique, mais par un premier pas, à savoir la bienveillance du souverain. Paul I[er] fut bien disposé, mais mourut bientôt assassiné, et la nonciature d'Arezzo, acceptée à contre cœur par Alexandre I[er] sera la dernière. L'idée n'était pas mûre dans les esprits. D. M. F.

Peter Opladen. — Gross St. Martin. Geschichte einer stadtkölnischer Abtei. (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 2). Dusseldorf, Schwann, 1954 ; in-8, 272 pp., DM. 15.

Cette chronique de l'abbaye de Saint-Martin, fondée au X[e] siècle et supprimée à la Révolution française, est une contribution utile à l'histoire de Cologne et à celle de l'ordre bénédictin. L'A. a puisé à des sources locales, telles les archives de l'ancienne abbaye dispersées dans les différentes bibliothèques. Y passent en revue après bien des pages sur l'histoire, les bâtiments, les usages, etc., tous les Abbés et ceux des moines qui, par leurs œuvres, ont laissé leur nom à la postérité, comme la figure impressionante d'un Olivier Legipont, l'admirateur et le collègue de dom Jean Mabillon. On tirera profit des données précieuses sur la vie concrète d'une abbaye-paroisse dans les siècles passés et les spécialistes y compléteront leur documentation en renseignements très précis et peu connus.

D. E. D.

Edgar Lehmann. — Die Bibliotheksräume der deutschen Klöster im Mittelalter. (Schriften zur Kunstgeschichte, 2) Berlin, Akademie-Verlag, 1957 ; in-4, 50 p., 65 illustr.

Esquisser l'histoire primitive, romane et gothique, de l'organisation des bibliothèques, tel est le but que se propose le présent ouvrage. L'A. se limite aux époques romane et gothique, et encore, se spécialise surtout dans les bibliothèques des cloîtres allemands. Il nous ouvre de temps en temps une perspective sur le développement des systèmes baroque et moderne. Esquisse claire des changements de structure des bibliothèques au cours des siècles. D. W. L.

Grete Mecenseffy. — Geschichte des Protestantismus in Oesterreich. Graz, Böhlaus, 1956 ; in-8, 232 p.

L'histoire du protestantisme en Autriche est un peu un chapitre oublié de l'histoire de l'Église, et le présent ouvrage rendra de grands services grâce à deux qualités : la sobriété dans les détails et l'ampleur de la bibliographie. Se conformant aux exigences du cadre, l'A. s'est souvent limitée et le choix qu'elle a fait ne satisfera pas toujours tous les lecteurs. L'histoire d'après 1861 n'est traitée que sous l'aspect juridique. Il est vrai que cet aspect intéresse particulièrement les protestants d'Autriche à l'heure actuelle, vu leur relation avec l'État, mais la limitation est très regrettable pour l'ensemble de cette étude par ailleurs si sérieuse. L'ouvrage avait été

conçu comme un modeste remplacement des volumes de Georg Loesche. Il réussira à s'imposer comme tel, car il s'agit d'un travail plus qu'appréciable que son cadre modeste rend accessible à tous. D. P. B.

Arthur Skevington Wood. — Thomas Haweis, 1734-1820. Londres, S. P. C. K., 1957 ; in-8, 292 p., 50 /-

Attachante biographie d'un *devout Evangelical*, originaire de Cornouailles, l'un des pionniers du *Revival*, appartenant plutôt à l'aile gauche du Mouvement et menant, au milieu de beaucoup d'opposition, des batailles apparentées à celles du méthodisme. Ami des W. Romaine, John Newton, Walker, Henry Venn. — Après ses études à Oxford, il exerça dans cette ville comme diacre, puis *curate* à *St Mary Magdelene*, une influence parmi ses paroissiens et les étudiants, qui lui valut d'être expulsé par les gens en place. A Londres, comme aumônier du *Lock Hospital*, il continua de prêcher l'« Éternel évangile » et prit contact avec le cercle de Lady Huntingdon, l'égérie du *Revival*. Recteur durant plus de quarante ans à *All Saints*', Aldwicle (Northamptonshire), il éveilla la région à la « conversion », non sans être l'objet de multiples avanies, et poursuivit sa production littéraire marquée par l'orthodoxie protestante — son commentaire de la Bible sera lu pendant plus d'un siècle. A partir de 1774, il prêcha durant l'hiver dans les chapelles de la comtesse Huntingdon et garda même un pied dans la *Connection* après la sécession de la pairesse en 1781, tout en refusant d'identifier sa propre cause à celle du méthodisme. Vers la fin de sa vie il s'attacha à favoriser de toutes manières l'élan missionnaire issu du *Revival*. L'A. corrige à l'occasion, en s'appuyant sur son héros, certaines erreurs courantes sur le *Revival*. Son ouvrage, érudit mais très aéré, offre une contribution de valeur aux débuts de ce mouvement, pieux certes, mais pas toujours en contact avec l'Histoire. D. H. M.

Mgr Nicolas (Abdalla), Métropolite d'Aksoum. — **Le Régime synodal dans l'Église d'Alexandrie.** Alexandrie, 1955 ; in-8, 104 p.

L'exposé de l'hiérarque melkite-orthodoxe d'Éthiopie groupe une suite intéressante de réunions synodales de l'Église d'Alexandrie. Une polémique récente et le ton pamphlétaire en dévie la perspective au point que les faits rapportés pourraient fort bien démontrer le contraire de ce qu'en attend l'A., à savoir la permanence traditionnelle à Alexandrie du régime synodal comme système administratif de l'Église. Les notions sont peu nettes ; l'organisation ecclésiastique du Saint-Synode des Églises orthodoxes actuelles n'est pas ancienne sous cette forme ; des réunions périodiques ne sont pas un système administratif ; l'autorité personnelle n'est pas nécessairement arbitraire ; monarchie n'est pas despotisme. Au reste, indépendamment de cette argumentation, la position de l'A. sur le statut opportun de son Église est parfaitement légitime et les vicissitudes rapportées montrent assez les mérites de celle-ci. D. M. F.

V. Grumel. — La chronologie. (Traité d'Études byzantines, dir. Paul Lemerle, t. I). Paris, P. U. F., 1958 ; in-4, XII-488 p., 4.000 fr. fr.

La décade de volumes qui formera le vaste *Traité d'Études byzantines*

n'a pas pour objet de résumer l'histoire ou de décrire les multiples activités byzantines, mais de mettre entre les mains des chercheurs, des instruments érudits adéquats. Ainsi seront proposés des répertoires, des méthodologies soigneusement critiquées relatives aux différentes classes de documents sur lesquels l'histoire s'appuie ; s'y ajoutera un volume sur la langue et un *précis* de connaissances sur les pays voisins de Byzance. Dans cette perspective, le présent volume, ouvrant la série, aborde le problème extrêmement complexe de la détermination chronologique. La première partie de l'ouvrage expose méthodiquement les ères, les cycles et les calendriers, tandis que la seconde recueille de multiples tables. L'A. a mis un soin minutieux à expliquer clairement *L'origine des ères mondiales* (1re partie) et *Les cadres chronologiques* (2e partie). Ces computations ayant toutes quelque incidence dans l'histoire byzantine, il était nécessaire d'en découvrir le fil d'Ariane. Ce faisant, l'A. ne se limite pas à reproduire les discussions et les conclusions de ses devanciers, mais sa propre compétence lui permet de renverser quelques dogmes et d'avancer des solutions personnelles. Tel est le cas, en particulier, de l'ère d'Hippolyte réhabilitée, qu'il propose de nommer ère protobyzantine. Supputations astronomiques, raisons mystiques et convenances liturgiques, interventions d'autorité et systèmes privés défilent tous à leur rang. Une centaine de tables et de listes composent la 3e partie. Le millénaire byzantin forme le cadre général de la sélection, mais la nature des choses oblige souvent à le déborder, les listes partent fréquemment de Dioclétien et se prolongent jusqu'à la fin du XVe siècle, et même au-delà. Les premiers tableaux concernent la concordance des ères avec leurs corrélatives, cycles solaire et lunaire et dates pascales. Viennent ensuite de multiples correspondances d'un calendrier à l'autre par référence au calendrier julien, les calendriers liturgiques des différents rites et même des musulmans. Ici se placent de nombreuses listes historiques que beaucoup auraient voulu plus nombreuses encore, plus diverses, plus détaillées, mais le propos de l'A. n'était pas de refaire un Mas-Latrie. Le bénéfice du présent volume est de rassembler les cadres chronologiques généraux des têtes de file de l'histoire durant la période byzantine et de justifier les références des chroniqueurs. Interviennent dans cet ordre d'idées, outre les consuls et les empereurs, divers dynastes grecs, perses, caucasiens, musulmans, slaves, latins, germaniques et barbares. Les listes ecclésiastiques ne sont représentées que par les papes et les patriarches des grands sièges traditionnels, et une liste de conciles. Toutes ces nomenclatures ont été vérifiées par l'A. en quelques cas, ou sont reprises aux meilleures monographies dont la bibliographie est signalée. Le recueil s'achève sur les tables de phénomènes naturels auxquels les historiens ont fait souvent allusion, les éclipses, les comètes et les tremblements de terre. La publication d'un semblable ouvrage le rend aussitôt indispensable. D. M. F.

Franz Dölger. — Finanzgeschichtliches aus der byzantinischen Kaiserkanzlei des 11. Jahrhunderts. (Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Sitzungsb. Jh 1956, Ht. 1). Munich, Beck, 1956 ; in-8, 34 p., 1 pl.

Franz Babinger. — Reliquienschacher am Osmanenhof im XV. Jahrhundert. (Même coll., 2), Ibid., in-8, 52 p., 2 pl.

On voit que les historiens les plus méritants, après avoir débrouillé

durant toute leur carrière scientifique de multiples énigmes d'histoire politique, ne dédaignent pas de s'adonner aussi aux problèmes financiers et même sociaux, que les byzantinistes de l'Est estiment par trop délaissés. Deux récentes communications scientifiques en fournissent l'exemple. Le prof. Dölger a pris matière dans un chrysobulle de Constantin X Ducas en faveur du monastère d'Iviron au Mont Athos (juin 1065), tandis que le prof. Babinger, après sa grande synthèse du règne de Mahomet II, reprend des points particuliers. Il s'agit ici de pièces relatives au rançonnement des reliques, qui permettent d'établir que le Conquérant a encore frappé de la monnaie d'or, mais par l'altération du *zecchino* vénitien. D. M. F

Georges Th. Zoras. — *Χρονικὸν περὶ τῶν Τούρκων Σουλτάνων (κατὰ τὸν Βαρβερινὸν ἑλληνικὸν κώδικα* 111). (Coll. du séminaire de philologie byzantine et grecque moderne de l'université d'Athènes). Athènes, 1958; in-8, 386 p., 9 pl.

Ce livre est du plus grand intérêt pour l'histoire des sultans turcs et une nouvelle source très importante pour les événements dramatiques des dernières décades de l'empire byzantin jusqu'au commencement du XVIe siècle. — L'A. qui depuis longtemps s'occupe de ce sujet, nous donne cette fois une œuvre complète ; il la divise en trois parties. Dans la première partie, après une brève introduction concernant le ms et l'édition, il nous donne le texte de la Chronique assez bien établi quant à la critique et à l'orthographe, selon les règles exposées dans l'introduction. L'histoire commence à partir du règne de Mourat (1373) — le ms étant incomplet et mutilé — et finit en 1513 avec le règne de Sélim. Dans la 2e partie, l'A. traite, autant que possible, tous les points difficiles de la Chronique, employant pour cela premièrement l'histoire de l'empire ottoman de Hammer (traduction grecque par K. Krokidas. Athènes 1870) et en second lieu les historiens grecs de la conquête de Constantinople : Chalkokondylis, Sphrantsis et d'autres auteurs anciens et modernes. Dans la 3e partie, enfin, M. Z. examine les problèmes de la Chronique, de sa chronologie, de son auteur inconnu, de la langue et des sources. A la fin de l'ouvrage se trouvent les tables des concordances de la Chronique et de son modèle, l'index des noms et le glossaire. — Sans être historien, le prof. Z. réussit à nous donner un travail historique, et en même temps un monument classique de la langue grecque moderne depuis longtemps attendu, lequel présente naturellement assez bien de difficultés de caractère historique et philologique. L'A. se caractérise ici comme dans ses autres études par sa méthode, sa brièveté et la qualité de son information. Certes, il n'épuise pas la question, ni ne donne une solution définitive à tous les problèmes, travail qui est d'ailleurs impossible pour un seul érudit. D'autre part, puisque l'ouvrage est entièrement édité et que les problèmes sont posés sur une base solide, nous pouvons maintenant attendre la poursuite des recherches commencées et l'éclaircissement des questions qui restent encore sans réponse. A. K.

Hohea und spätes Mittelalter. (Historia Mundi, VI). Berne, Francke, 1958 ; in-8, 644 p., avec tableaux chronologiques hors-texte.

Le VIe volume de l'Histoire du Monde est, comme les volumes précé-

dents une œuvre collective. Les différentes époques sont étudiées par des spécialistes appartenant à des nationalités et à des écoles historiques différentes. Il n'y a par conséquent aucun lien entre les chapitres, aucun aperçu d'ensemble sauf l'introduction de l'éditeur Fritz VALJAVEC. Les études sont limitées au monde occidental et byzantin et au monde islamique. L'Europe orientale et en particulier la Russie, ainsi que l'Asie, restent en dehors du champ d'observation des collaborateurs, ce qui est un défaut assez grave. — Notons dans la première partie l'article de G. TELLENBACH, « Empire, Papauté et l'Europe au haut moyen âge ». (Une remarque s'impose à propos du titre choisi pour le volume. On considérait généralement que le « haut moyen âge » commençait au VIe siècle et même avant ; l'idée de le faire remonter jusqu'au Xe siècle nous semble peu justifiée). — W. KIENAST consacre son étude aux relations de la France et de l'Angleterre jusqu'en 1154 et K. WERNER à la « Montée des nationalités occidentales et à la crise de la théocratie ». F. HUTER intitule son article « Chute du milieu et montée des Marches », W. HUBATSCH étudie « La floraison tardive et la dislocation des pays de la mer Baltique ». On croirait qu'il s'agit de la Suède et des pays baltes, mais on y parle surtout de la Pologne et de la Lithuanie, qui ne peuvent être considérées comme des pays de la Baltique. C. SANCHEZ-ALBORNOZ donne une histoire assez complète des États chrétiens de la presqu'île ibérique et O. BRUNNER fait un tableau général de l'organisation intérieure de l'Occident. — Deux articles sont consacrés à Byzance : H. HUNGER parle de la politique extérieure de l'Empire d'Orient depuis l'iconoclasme jusqu'à la chute de Constantinople et G. OSTROGORSKY nous donne un aperçu succinct de la structure intérieure de l'Empire. Trois études concernent le monde islamique : B. LEWIS « L'Islam et l'Orient », R. LE TOURNEAU « L'Islam et l'Occident » et G. VON GRUNEBAUM « Développement et unité spirituelle de la culture islamique ». Enfin deux articles forment le « passage » aux temps modernes et ne devraient pas, à vrai dire, figurer dans le présent volume : « Humanisme et renaissance » de O. BRUNNER et « Art de la Renaissance » de H. WÜHR. L'ensemble des études est d'un niveau scientifique élevé et chacune présente un tableau complet de l'époque qu'elle étudie, cependant le volume entier ne donne pas l'impression d'un tout coordonné. C'est plutôt un recueil, non une « Histoire du Monde », comme l'indique le titre, mais une histoire de l'Europe Occidentale et du monde islamique.

P. K.

B. Klutchevsky. — Histoire de Russie. T. I : Des origines au XIVe siècle. Traduit du russe et annoté par C. Andronikof. Préface de Pierre Pascal. Paris, N. R. F. Gallimard, 1956 ; in-8, 416 p.

L'œuvre maîtresse du grand historien russe qui comporte en tout cinq volumes n'a jamais été traduite en entier en français. L'édition entreprise par la NRF mérite d'être signalée, surtout parce qu'elle a été menée à bonne fin, pour le premier volume du moins, grâce à la collaboration de Constantin Andronikof, traducteur expérimenté et très consciencieux, et de Pierre Pascal, professeur de langue et de littérature russes à la Sorbonne, lequel a écrit une préface où il présente la vie et l'œuvre de l'historien russe. — La traduction du cours d'histoire de Klutchevsky présentait des difficultés souvent insurmontables. Beaucoup de termes juridiques

russes n'avaient pas de correspondants dans la langue française. Il fallait donc choisir des termes approximatifs. Il faut convenir que dans la plupart des cas ce choix a été non seulement judicieux, mais excellent. Nous ne sommes cependant pas d'accord sur le terme de « fief ». Le mot russe de « *oudel* » signifie plutôt un « apanage » — portion du domaine royal désigné aux fils du roi (Larousse). C. Andronikof a traduit d'autre part *l'Histoire de la Philosophie Russe* du P. Zenkovsky et les deux volumes de la Trilogie Dogmatique du Père Boulgakov qui exigeaient une connaissance approfondie des termes philosophiques et théologiques. — En faisant l'éloge de la traduction et de la préface, il nous faut cependant exprimer nos doutes à propos de l'utilité de l'édition elle-même. L'Histoire de Russie de Klutchevsky n'est pas une « Histoire » à proprement parler. Elle est intitulée en russe « Cours d'Histoire Russe » et comprend non un récit continu, mais une série de leçons professées à l'Université de Moscou. Il y a dans ce cours des lacunes très importantes, l'A. s'étant limité à certains aspects de la vie russe et laissant de côté la vie religieuse, par exemple, ou l'invasion des tatars qui eut une grande influence. — D'autre part le Cours d'Histoire de Klutchevsky n'est pas un livre écrit par le professeur lui-même, mais la reproduction plus ou moins exacte de ses cours faite par ses auditeurs. Or la grande originalité de Klutchevsky résidait dans son art oratoire, dans la présentation des tableaux du passé et non dans une étude minutieuse des sources. Enfin, le cours date de 1904 (pour le volume recensé) ; or depuis cette date on a entièrement renouvelé les études historiques et l'histoire qui nous est présentée est depuis longtemps dépassée. Nous pouvons donc affirmer, tout en rendant hommage à l'A., au préfacier et au traducteur, que l'édition du cours d'histoire russe de B. Klutchevsky ne répond pas à la nécessité du moment. P. K.

L'Ukraine dans le cadre de l'Est européen. (Recueil de l'Université ukrainienne libre de Munich). Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1957 ; in-12, 204 p.

Ce recueil de onze conférences faites à la Semaine ukrainienne de Louvain en 1955 rappelle — comme le souligne Mgr I. Bučko dans l'avant-propos — « la destinée européenne de l'Ukraine » qui « constitue... par ses traditions culturelles, l'Est européen, en tant que liée à l'Europe ». Dans les textes émanant des professeurs de l'Université de Munich et autres écrivains ukrainiens on trouve des détails pleins d'intérêt sur l'histoire de leur pays, son rôle d'intermédiaire entre l'Est et l'Ouest, son importance comme facteur dans le jeu diplomatique, sa structure économique et religieuse, son attitude psychologique envers le marxisme. Par ailleurs, les professeurs de Louvain jettent la lumière sur la valeur de nationalités dépourvues d'États indépendants, étudient la personnalité juridique de l'Ukraine, examinent l'aspect athéiste de ce marxisme vis-à-vis duquel l'âme ukrainienne -- selon le prof. A. Koultchytskyi — ne fait que témoigner « de la résistance irréductible ». D. H. C.

Ivan D. Margary. — Roman Roads in Britain. Vol. II : North of the Foss Way – Bristol Channel (including Wales and Scotland). Londres, Phoenix House, 1957 ; in-4, 288 p., ill., cartes, 50/–

Après 1900 ans, les routes romaines de la Grande-Bretagne sont encore en grande partie discernables, certains tronçons même sont restés à peu près tels quels. Dans ce volume richement illustré et muni de bonnes cartes, comme dans le premier volume que nous n'avons malheureusement pas pu voir, chaque section de chaque route — qu'elle soit principale ou secondaire — est minutieusement décrite dans son état actuel, et là où toute trace a disparu on nous le dit. Tous les moyens d'identification ont été exploités, notamment la photographie aérienne, la toponymie, les limites paroissiales et maints autres. Les méthodes de constructions des routes sont expliquées avec diagrammes explicatifs. L'utilisation des routes est suggérée ; les Romains ne construisaient pas seulement des routes militaires, beaucoup semblent avoir été destinées surtout à des usages pacifiques. D'autre part, elles étaient conçues avant tout en fonction d'un trafic de piétons et de bêtes de somme. Ce ne sont pas seulement les archéologues et historiens de profession qui liront cet ouvrage avec intérêt et profit. Tout lecteur y pourra apprendre beaucoup, et chacun admirera la science consommée des ingénieurs romains qui ont si magistralement tracé ces lignes de communication par les terrains les plus divers et au travers des obstacles les plus redoutables. D. G. B.

Reinhold Trautmann. — Die Elb- und Ostseeslavischen Ortsnamen. Teil III. Register (zugleich zu den « Slavischen Ortsnamen Mecklenburgs und Holsteins »). Im Institut für Slavistik der Deutschen Akademie der Wissenschaften bearbeitet von Hermann Schall. (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrgang 1953, Nr. 7). Berlin, Akademie-Verlag, 1956 ; in-4, 277 p., une carte, DM (Est) 35.

Le présent Index sert à la fois à deux ouvrages de R. Trautmann, *Die Elb- und Ostseeslavischen Ortsnamen*, paru en 1948 et 1949 (voir *Irén.* XXVII, pp. 116-117), et *Die slavischen Ortsnamen Mecklenburgs und Holsteins*, paru en 1950. Il comprend, sous forme d'index séparés, les noms de lieux modernes, les noms de lieux anciens, les noms de personnes cités par l'A., et les mots slaves qui lui ont servi aux fins de comparaison. Tel quel il constitue un répertoire commode des noms de lieu slaves dans l'Allemagne du Nord. B. O. U.

Christian Courtois. — Les Vandales et l'Afrique. Paris, Arts et Métiers graphiques, 1955 ; in-4, 458 p.

Jusqu'ici on ne disposait pas d'une étude d'ensemble vraiment satisfaisante sur les Vandales en Afrique (429-533). Les travaux consacrés à cette période de leur histoire s'avéraient partiels, abstraits ou imaginatifs. Ce gros ouvrage publié sous les auspices du Gouvernement Général de l'Algérie vient remédier à cette situation. Dans une première partie intitulée « Le poids du Passé », l'A. reprend les antécédents du passage des Vandales en Afrique sur lesquels s'était déjà concentrée l'érudition allemande. Sur la préhistoire de ces peuplades, il nous offre un exposé documenté et prudent. En ce qui concerne l'itinéraire des Vandales à travers les Gaules, l'A. reconnaît la valeur des indications de saint Jérôme. Pour

le séjour en Espagne il s'efforce d'honorer une documentation parfois assez indigente. Ces préliminaires se terminent par un très long chapitre traitant des Afriques berbère et romaine jusqu'à la conquête vandale, où une attention spéciale est accordée au problème du *Limes* sous les Sévères et à partir de Dioclétien qui se vit obligé de réduire le territoire romain. Le « climat de l'Afrique romaine » avec ses côtés moins heureux retient également M. Ch. C. C'est alors qu'en fonction de ce qui précède, la thèse de l'A. s'échafaude. Dans la deuxième partie « L'État vandale » l'A. examine d'abord, en fonction de la géographie politique, les étapes de l'occupation vandale : Numidie, puis Proconsulaire-Byzacène, et finalement la main mise sur les îles de la Méditerranée occidentale. Mais c'est pour affirmer la fragilité des assises géographiques de l'État vandale qui ne s'expliquent qu'en fonction des greniers à blé. La faiblesse de la structure politique de cet assemblage ne ressort pas moins de l'analyse de ce que l'A. appelle les « éléments de puissance » : langue, Église arienne, armée, lesquels vont s'évanouir à tour de rôle. Semblable conclusion s'impose également à qui considère avec l'A., la monarchie vandale en son anachronisme, puis le gouvernement et l'administration de cet état qui n'apportent aucun élément nouveau, enfin le contraste inquiétant entre la personnalité envahissante de Geiseiric et l'insignifiance de ses cinq successeurs. La troisième partie « le Drame africain » nous révèle les raisons ultimes de l'insuccès de l'expérience vandale avec les répercussions que celui-ci va avoir au VIIe siècle. Ces raisons sont à rechercher dans l'opposition tragique, mais qui n'était pas fatale aux yeux de l'A., entre vainqueurs et vaincus, Vandales et Romains, dont les intérêts immédiats s'affrontèrent. L'A. pense que l'Église en particulier n'a pas pris assez de recul et aurait pu éviter les événements aboutissant à la persécution de 484, si elle avait au contraire favorisé une symbiose de type médiéval entre Germaniques et Romains. Les déchirements qui se sont produits ont permis une résurrection du nomadisme berbère, à l'extérieur du domaine vandale, dans une zone déjà partiellement évacuée antérieurement par Rome, mais aussi au sein même de celui-ci ; phénomène auquel l'A. consacre son dernier chapitre : « L'Afrique oubliée ». C'est cette Afrique qui, par delà la parenthèse byzantine axée sur le passé, accueillera l'Islam. Des Appendices documentaires terminent cet ouvrage où de larges perspectives n'excluent pas une érudition exigeante. D. H. M.

Sir George Rendel. — The Sword and the Olive. Recollections of Diplomacy 1913-1954. Londres, Murray, 1957 ; in-8, 348 p., 28 /–

L'ambassadeur anglais qui nous livre ici ses mémoires a été dans les services diplomatiques de 1913 à 1954. L'A., comme il se doit, nous promène à travers le monde et cela aux moments les plus difficiles de notre histoire contemporaine. Ses missions l'ont mené aux Balkans, dans les pays arabes, et l'ont mis en contact avec les hommes et les problèmes politiques au cours des deux guerres ; il a aussi pris part à des conférences internationales, à des commissions comme celle des réfugiés ; il fut intimement mêlé à la conclusion du Traité de Vienne en 1947 ; il termina sa carrière à Bruxelles en mai 1950. Cet ouvrage apprendra à plus d'un comment est conduite la diplomatie anglaise. Il révélera également nombre de difficultés rencontrées après la guerre par les Alliés dans leurs relations

avec les Russes. En somme, c'est un peu l'histoire vivante d'Europe pendant les quarante dernières années que nous révèle cette lecture agréable et semée de traits d'humour. D. Th. Bt.

D. van der Meulen. — The Wells of Ibn Sa'ud. London, John Murray, 1957 ; in-8, X-270 p., 16 h-t., 25/-

Un livre passionnant, surtout à l'heure actuelle où le Proche-Orient, le pétrole, les dynasties hachémite et séoudite sont à l'ordre du jour. L'A. a résidé de longues années à Jedda, le port de la Mecque, comme consul de Hollande. Il a fréquenté Ibn Sa'ud et ses ministres, les souverains arabes, les consuls étrangers, les financiers et, en général, tous les personnages qui menaient une politique ou intriguaient en cette région du globe si disputée. La science de l'A. est de première main ; rien de livresque ; tout est personnel et porte son cachet d'authenticité. Si l'on veut apprendre quelque chose de neuf sur les dynasties arabes qui aujourd'hui ont en mains le pétrole, sur la diplomatie ouverte ou secrète de l'Angleterre ou de l'Amérique, sur la situation politique du Proche-Orient en général, qu'on lise ce livre. Mais, en outre, on en tirera cette désolante conclusion : Ibn Sa'ud et les potentats arabes ont succombé à la tentation de la possession et n'ont pas amélioré les conditions misérables de leurs peuples ; parti avec un grand idéal de purification religieuse, le wahabisme a dégénéré lui aussi. Vraiment ce récit révèle bien des choses, qui ont leur poids à l'heure où l'Islam et l'Occident se confrontent. D. Th. Bt.

Stepan Šach. — Ljviv – Misto mojei molodosti (Léopol, ville de ma jeunesse). Munich, Chrystyjanskyj Holos, 1955-56 ; in-12, 269 + 361 p.

Ce livre exprime la nostalgie de tous ceux qui ont vécu à Léopol et apprécié son charme, découlant de l'enchevêtrement des différents éléments ethnographiques, religieux et culturels. L'A. trace l'histoire de la ville remontant au XIII[e] siècle, parle de ses nombreuses églises, consacre une attention spéciale aux multiples établissements d'enseignement qui y existaient du temps autrichien et polonais, évoque enfin ses propres souvenirs d'étudiant. Une liste des noms mentionnés dans le texte sera utile à quiconque s'intéresse à l'histoire récente de la Galicie orientale.
D. H. C.

Soviet Imperialism: Its Origins and Tactics, éd. par W. Gurian. Notre-Dame, University Press, 1953 ; in-8, 166 p.

Ce livre est intéressant parce qu'il présente deux thèses opposées : Le célèbre économiste N. Timasheff dans son étude « L'impérialisme russe et l'agression soviétique », distingue nettement l'impérialisme des Soviets de celui de l'Empire Russe, Ling Nai-jai tout au contraire, dans l'article « La diplomatie Tsariste et Soviétique en Chine » voit dans cette dernière l'héritière de la politique impériale. Notons dans l'article d'ailleurs assez élémentaire de M. Pap les lignes consacrées aux relations de Cromwell et de l'Hetman des Cosaques Chmeljnickij. R. Pipes étudie la vie des mahométans en Russie avant et après la Révolution. W. Weintraub parle de l'impérialisme culturel soviétique en Pologne. L'éditeur, le regretté

W. GURIAN, dans son introduction, expose le but de l'ouvrage et tire les conclusions. P. K.

Hans Kohn. — Panslavism. Its History and Ideology. Notre-Dame, University Press, 1953 ; in-8, 356 p.

L'A. nous donne un excellent aperçu de l'ensemble du mouvement panslaviste qui était trop souvent limité à la Russie. Il étudie dans la première partie le panslavisme tchèque, slovaque et illyrien et parle du Congrès de Prague en 1848. Dans le deuxième partie de son livre il trace un tableau du développement des relations entre la Russie et les autres pays slaves dans la seconde moitié du XIXe siècle, pour aboutir à un chapitre sur les pays slaves après le Traité de Versailles et après la deuxième guerre mondiale. Le livre est écrit avec beaucoup d'objectivité et mérite d'être consulté P. K.

Boris Meissner. — Die Sowjetunion, die baltischen Staaten und das Völkerrecht. Cologne, Politik und Wirtschaft, 1956 ; in-8, XII-376 p.

Histoire très complète des États et des peuples baltes et de leurs relations avec l'Union soviétique (1920-55). L'A. étudie d'abord les relations entre les pays baltes et l'URSS jusqu'en 1939. Des détails précis et intéressants sont donnés également sur les relations de ces pays avec les grandes puissances occidentales. La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à une étude consciencieuse de la question balte dans son ensemble. Des pages précieuses le sont à la pratique et à la théorie de la politique soviétique en ce qui concerne « l'autodétermination des peuples ». Une lacune est cependant fort regrettable. Le livre ne traite pas de la question du départ des populations allemandes des provinces baltes sur ordre de Hitler en 1940 ni des conséquences incalculables de ce départ (après accord avec Moscou) pour le sort des pays baltes. P. K.

Waldemar Gutsche. — Westliche Quellen des russischen Stundismus. Kassel, Oncken, 1956 ; in-8, 144 p.

Ce petit livre est intéressant en ce qu'il démontre l'origine étrangère du stundisme en Russie et son absence de racines profondes dans ce pays. L'A. qui n'a que peu de renseignements sur ce mouvement stundiste à proprement parler, essaye de suppléer à ce manque par un tableau général des mouvements mystiques en Russie au début du XIXe s., qui, n'a que des rapports très lointains avec le sujet. On s'étonne encore plus quand on constate que l'A. ne trace pas de ligne de démarcation entre les sectes non chrétiennes et les stundo-baptistes. Il en va ainsi des doukhobores, mouvement spirituel, mais non chrétien (les doukhobores considèrent le Christ comme un homme ordinaire. Il est fils de Dieu tout autant que tous les doukhobores se considèrent « fils de Dieu ». Ils ne reconnaissent pas l'autorité de l'Évangile et n'en extraient que certains passages). La partie la plus naïve du livre concerne la propagation de l'Évangile en Russie. On a vraiment l'impression que l'A. croit que l'Évangile n'a été prêché au peuple le plus évangélique du monde que par les baptistes au XIXe

siècle et qu'avant leur arrivée les Russes ignoraient tout de la Bonne Nouvelle. P. K.

Raymond Fusilier. — Le parti socialiste suédois, son organisation. Paris, Éd. ouvrières, 1954 ; in-8, 372 p., 900 fr. fr.

L'A. qui avait déjà publié plusieurs études sur la Suède, consacre son dernier ouvrage au parti qui de 1917 à 1954 est resté vingt-huit ans au gouvernement, et pendant quatorze de ces années à exercé seul le pouvoir. Cet « état politique sans précédent » invitait à combler la lacune que l'absence d'une œuvre de synthèse sur ce parti constituait dans la littérature suédoise et étrangère. Il y a lieu de féliciter l'A. d'avoir entrepris cette tâche et écrit un livre que M. Guy Mollet caractérise disant, dans la préface, qu'il n'existe « aucun ouvrage de cet ordre qui permette de pénétrer aussi complètement la vie d'un mouvement politique ». Le développement historique du parti, sa structure, les organisations parallèles (Syndicats, Jeunesse socialiste, Femmes socialistes, Socialistes chrétiens) tels sont les principaux sujets traités. Leur étude est utilement complétée par la traduction des différents statuts régissant l'organisation et les activités du parti. D. H. C.

Alexandre Cretzianu. — The Lost Opportunity. Londres, Jonathan Cape, 1957 ; in-8, 188 p., 18/—

Alors qu'un autre diplomate roumain, M. Gafencu, examinait, dans ses livres parus à la fin de la dernière guerre, certains aspects généraux de ce conflit mondial, l'A. se concentre sur la situation de son propre pays. Le récit qu'il donne fait ressortir les conditions dramatiques dans lesquelles les pays du Sud-Est européen, pris entre l'enclume et le marteau des grandes puissances, s'efforçaient de réaliser leurs aspirations nationales. L'idée dominante de l'ouvrage est qu'un débarquement allié dans les Balkans aurait comporté de grands avantages militaires et politiques pour les Alliés occidentaux ainsi que pour les peuples de cette région. Parlant avec amertume de cette « *lost opportunity* » qu'il attribue à l'attitude du Président Roosevelt, l'A. en analyse scrupuleusement les motifs. D. H. C.

Romain Yakemtchouk. — La Ligne Curzon et la IIe Guerre Mondiale. Louvain, Nauwelaerts, 1957 ; in-8, 139 p.

Depuis les partages de la Pologne, les territoires situés entre l'Allemagne et la Russie sont devenus un échiquier où, à l'exception, peut-être, de la période entre les deux guerres mondiales, se heurtaient sans cesse les intérêts des puissances directement ou indirectement impliquées, ne parvenant jamais à satisfaire ni concilier les aspirations des peuples habitant cette région. Le présent ouvrage est une excellente illustration de ce cercle vicieux. Se basant sur les documents officiels et une riche littérature politique, l'A. étudie le problème de la frontière polono-russe, tel qu'il s'est posé au cours de la dernière guerre. Problème capital et dont la solution imposée à Yalta précéda les décisions de Potsdam qui ont modifié la carte et la physionomie de l'Europe orientale. D. H. C.

Moscow and its Environs ; Leningrad and its Environs. (The Nagel Travel Guide). Genève, Nagel, 1958 ; in-12, 250 p.
Finlande. (Les guides Nagel). Ibid., 1956 ; in-12, 176 p.

Nous avons parlé l'année dernière (*Irén.*, 1957, p. 371) de ce guide qui a des défauts assez sérieux. Les éditeurs nous avaient assuré que l'édition anglaise était faite d'après des renseignements vérifiés, or elle est plus éloignée de la vérité que la précédente. Il suffit d'ouvrir le livre pour s'apercevoir que certaines parties ont été traduites du français (le texte français était lui-même traduit de l'allemand) sans égard à la nouvelle clientèle. Dans « l'appel-introduction » en langue russe destiné aux habitants de l'URSS, et où on les invite de venir en aide au touriste, il est dit que les Russes doivent leur donner des explications *en français* (?). Quel sera l'étonnement du touriste anglo-saxon, ayant en main un guide en anglais, quand il entendra des explications en français.

Les renseignements sont aussi incohérents que dans l'édition précédente surtout en ce qui concerne les noms de rues et de localités. Certaines qui ont été débaptisées portent des nouveaux noms, mais d'autres, les noms anciens. Des monuments démolis depuis des dizaines d'années figurent toujours parmi les curiosités. — Le pauvre touriste qui essayerait de s'orienter avec le guide Nagel en main ne trouverait pas son chemin dans les deux villes décrites.

Autant le guide « Moscou-Léningrad » est faible, autant celui de Finlande est à tout point de vue excellent et est dans la vraie lignée des guides édités par la Maison Nagel. Il y a une préface de J.-P. Sartre, une introduction de Louis Tissot. Le guide contient tous les renseignements qui sont nécessaires pour un visiteur occidental. On y parle de la géographie, de l'économie, des arts, des sports, de l'administration. Le guide est pourvu de cartes et de plans par région. Nous formons le vœu que les Éditions Nagel remplacent au plus vite le Guide « Moscou-Léningrad » qui dépare leur excellente collection, éditée en 6 langues. P. K.

Sir Leonard Woolley. — Ur, Histoire d'une découverte. (Coll. Les Hauts lieux de l'histoire, 9). Trad. par J. Gasser-Demanjon. Paris, Guillot, 1957 ; in-4, 164 p., 136 pl., 2 h.-t. coul., plans et carte.

Ur, la patrie d'Abraham, n'a été redécouverte qu'après la première guerre mondiale. Mais ce fut un événement aussi extraordinaire que l'ouverture de la Chambre funéraire de Toutankhamon. Sir L. Woolley, grand fouilleur de cités antiques, passera douze ans sur le site de Ur. En fait, ce magnifique volume qui nous introduit dans une des plus anciennes civilisations du monde (trente siècles avant le Christ), est comme un rapport de ces douze années de fouilles et de découvertes. Le *British Museum* a autorisé les éditeurs à utiliser les photographies rapportées par l'expédition. Nous avons ainsi, sous les yeux, par le texte et par l'image, la description de villes, de palais, de tombeaux, de la vie et de rites d'un peuple voisin de la Palestine et dont parle l'Écriture. Cet ouvrage est d'un intérêt passionnant où ne manquent pas les renseignements d'ordre religieux et biblique. Comme les autres de la même collection, il est superbement présenté. D. Th. Bt.

La Peinture égyptienne ancienne. Peintures choisies, copiées et décrites par Nina M. Davies, avec la collaboration de Alan H. Gardiner, Préface et traduction de Albert Champdor. (Coll. Art et archéologie, 1-5). Paris, Guillot, 1953-1954 ; 240 p., in-4, 50 pl. coul.

L'intérêt que revêt pour nous pareils recueils, réside surtout dans les idées qui y sont contenues concernant l'histoire de l'art, son caractère religieux, son souci de respecter la tradition. Ces aspects si remarquables dans l'art égyptien ancien sont communs à d'autres formes d'art cultivées en d'autres régions d'Orient. Comme nous le dit A. Champdor dans sa préface « On ne demandait pas autre chose... (à l'artiste)... que de copier son *cahier de modèles* ». Les cinquante planches en couleur qui forment cet ouvrage sont commentées avec délicatesse.

Quant aux reproductions elles-mêmes, si elles peuvent être dépassées, dans la précision, par la photographie en couleur, elles ont le grand mérite d'un coloris qui vit. La maison A. Guillot, qui s'est spécialisée dans l'édition des grandes éditions d'Art, a voulu réaliser ici un monument. Pour beaucoup ce sera une révélation. Dans l'histoire de l'Art, les peintures égyptiennes anciennes, exécutées à fresque, sont un chaînon important entre un art plus ancien encore (qui remonte déjà, par les peintures rupestres du Sahara, à bien des millénaires) et l'art de la peinture chez les peuples des temps bibliques, pour arriver à la période chrétienne. Dans la peinture éthiopienne par exemple ne trouvons-nous pas un trait d'union qui manifeste bien des accointances avec l'art d'autres pays, d'autres temps et d'autres religions ? C'est pour souligner l'intérêt d'une telle publication de peintures égyptiennes que nous faisons ces remarques. D. Th. Bt.

Dietrich Seckel. — Buddhistische Kunst Ostasiens. Stuttgart, Kohlhammer, 1957 ; in-8, 384 p., 169 fig., DM 39.

Le bouddhisme avait six siècles d'existence lorsque sa présence fut attestée en Chine, dix siècles même, lorsque, se dégageant du déguisement taoïste sous lequel on l'avait introduit, il révéla aux Chinois son vrai visage. Mais ce n'était plus le bouddhisme primitif, voie d'émancipation et de délivrance proposée par Śākyamuni à un groupe de religieux mendiants, mais un bouddhisme élargi, transformé en Grand Véhicule *(mahāyāna)* au point de constituer une véritable religion, avec un Buddha divinisé, une mythologie, une hagiographie et un culte largement développé. — Sur le sol de l'Inde déjà, l'art avait accusé toutes les étapes de cette transformation. A l'ancienne école de sculpture de l'Inde Centrale avaient succédé les écoles du Gandhāra, de Mathurā et d'Amarāvatī qui, rompant avec l'aniconisme radical des premiers temps, avaient multiplié à l'infini les images de Buddhas, d'Achats et de Bodhisattvas. — Le bouddhisme, qui domina la pensée chinoise du IIIe à la fin du XIe siècle, subit à son tour des modifications et des réformes dues à un syncrétisme qui tendait à l'assimiler aux grandes doctrines nationales, taoïsme et confucianisme. Il en résulta un bouddhisme proprement chinois, encore mal connu en Occident où la phase indienne du mouvement a longtemps retenu l'intérêt des chercheurs. Pourtant, c'est sur cette base doctrinale renouvelée que repose « l'art bouddhique de l'Asie Orientale » auquel M. Dietrich Seckel vient de consacrer une étude approfondie. Il débuta aux IVe et Ve siècles

de notre ère, atteignit son apogée durant la période d'efflorescence de la culture chinoise et japonaise entre le VIIe et le XIIIe siècle — c'est-à-dire sous les dynasties des T'ang et des Song et durant l'époque de Nara, Fujiwara et Kamakura — et se poursuivit encore jusqu'au milieu du XVIe siècle dans l'esthétique Zen au Japon.

L'A. consacre à ces quelque douze siècles d'un art original en perpétuel renouvellement une étude d'ensemble qui sera accueillie avec faveur par les historiens de l'art autant que par les bouddhologues. Une introduction développée introduit le lecteur dans la mentalité religieuse du monde sino-japonais au haut moyen âge. Elle est suivie par une description minutieuse et abondamment illustrée des réalisations artistiques dans les domaines de l'architecture, de la sculpture, de la peinture, de l'art graphique ainsi que des objets du culte. L'A. insiste sur le caractère religieux et mystique de cet art qui vise moins à représenter de façon esthétique ses Buddhas, ses Bodhisattvas et ses Devatās qu'à évoquer les abstractions philosophiques dont ils sont l'hypostase et qui les haussent sur le plan de l'Absolu. La disposition des monuments, le groupement des personnages, les attitudes et les gestes des divinités, les lignes même des dessins, tout est symbolique dans cet art et répond à une intention définie. Pour l'interpréter comme il convient, l'auteur fait appel tour à tour à sa profonde connaissance du syncrétisme oriental et à l'esthétique occidentale qui se prête, éventuellement, à d'instructifs rapprochements. Une section spéciale est justement réservée à l'art si particulier du Zen pour qui l'image est dépourvue de toute valeur objective ou magique et destinée seulement à provoquer le choc psychologique qui conduit à l'Éveil individuel dans la vision intime de la Non-dualité. L'ouvrage est pourvu d'une importante bibliographie englobant tout le champ des études bouddhiques.

A. Lamotte.

Basil Gray. — Japanese Woodcuts (Orion Books). Oxford, Cassirer, s. d. ; in-12, 11 p., 20 pl. coul.

B. W. Robinson. — Persian Miniatures. Ibid., s. d., in-12, 11 p. 20 pl. coul.

Ce qui frappe dans ces deux petits volumes, c'est la finesse du goût tout d'abord, de l'exécution ensuite. Chacun compte une vingtaine de planches en couleurs, choisies à cause du dessinateur ou de l'époque donnée. Ainsi on y voit des gravures sur bois japonaises, s'échelonnant du XVIIIe s. jusqu'à la fin du siècle passé. Ces gravures sont une fois de plus une preuve du goût raffiné du peuple japonais. L'autre volume traite des miniatures persanes. Les miniatures reproduites ici vont du XIVe s. au XVIIe s., et illustrent bien les différentes phases de l'évolution de l'art de la miniature en Perse.

D. J.-B. v. d. H.

Joseph Pichard. — Images de l'Invisible. Tournai, Casterman, 1958 ; in-8, 226 p., dont 85 pl. h-t., en noir ; 6 pl. h.-t., en coul.

L'A. voudrait, en faisant la synthèse de « vingt siècles d'art chrétien », montrer comment s'est révélé, manifesté l'humanisme, durant ce temps par ces formes mêmes d'art qui devaient représenter le monde spirituel. On trouvera donc dans cet ouvrage un magnifique exemple de l'impor-

tance du symbole, de sa valeur religieuse. Il est intéressant de signaler également, dans les quelques pages consacrées à l'art byzantin, que celui-ci a eu également des périodes, qui ont subi les mêmes lois générales. Il faut ajouter que la présentation — par le choix et la quantité des œuvres d'art, mises en illustration d'une pensée élevée toujours — est remarquable et mérite des éloges. D. Th. Bt.

Josef Fink. — Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst. (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 4). Munster, Böhlau, 1955 ; in-8, 124 p., 63 pl., DM. 16,80.

Voici un essai qui aborde l'étude de l'art chrétien primitif d'une façon nouvelle. L'A. se plaint de ce que l'on s'est trop souvent hasardé jusqu'ici à trouver des liens entre l'ensemble des thèmes bibliques, représentés dans l'art chrétien primitif et les sources littéraires plus ou moins contemporaines. Il préconise plutôt l'examen attentif et détaillé de sujets isolés, dont il s'agit alors de découvrir l'origine, la signification et toute l'évolution matérielle et idéologique. En guise d'exemple, il propose l'image de Noé-le-Juste, qu'il soumet à un examen approfondi sous tous ses aspects. Le résultat en est, selon lui, une connaissance plus pénétrante du sujet et qui ouvre en même temps la voie à une méthode générale de recherches dans le domaine de l'iconographie chrétienne primitive qui promet d'être fructueuse. — Ouvrage intéressant et très travaillé, parfois un peu lourd, mais qui se recommande pour son sérieux. Une série de bonnes reproductions vient bien à point pour illustrer le texte. D. A. v. R.

Yolande Tschudi. — Les Peintures rupestres du Tassili-n-Ajjer. Neuchâtel, La Baconnière, 1956 ; in-4, 104 p., 47 pl. fig., 27 frs. s.

Les découvertes de peintures rupestres en Afrique septentrionale et centrale se succèdent ; le travail de Y. Tschudi prend place avec honneur dans un ensemble impressionnant d'ouvrages, dont la bibliographie est donnée à la fin du volume. Disons-le tout de suite, ceci est un ouvrage d'étude et non de vulgarisation. C'est un relevé méthodique des peintures rupestres comprises dans un secteur bien déterminé chez les Touareg. Relevé minutieux, descriptions très détaillées des sujets, références à des textes anciens ou à des découvertes faites en d'autres régions (principalement en Lybie et en Afrique du Sud) sont données pour essayer de dater ces peintures et autres restes (céramiques par exemple), pour tâcher de découvrir le peuple, la race qui les exécutèrent. Aux pages 52-54. l'A. donne ses conclusions générales. Il s'agirait « d'un art pastoral qui aurait déjà dépassé son apogée » dont les peintures « peuvent être considérées comme une étape intermédiaire sur le chemin de cette lente migration artistique qui, commencée dans le mésolithique européen, aurait traversé les régions sahariennes en touchant l'Afrique Orientale et en laissant de riches vestiges jusqu'en Afrique du Sud ». Cet art — qui révèle des formes de culte — intéresse l'histoire de l'humanité. Les reproductions de cet ouvrage seront un plaisir pour les yeux, une découverte pour beaucoup, car l'édition est excellente. D. Th. Bt.

H. F. M. Prescott. — Once to Sinai. The further Pilgrimage of Friar Felix Fabri. Londres, Eyre et Spottiswoode, 1957 ; in-8, 310 p., 30 /–

Ce livre se base sur quelques anciens récits de pèlerins, qui, du XVe au XVIe siècle, firent le long voyage du Sinaï. Il utilise surtout le journal vivant et charmant du dominicain suisse Félix Fabri, qui, avec quelques compagnons, se rendit en 1483 de Jérusalem au Mont Sinaï et, à travers le désert d'Égypte, le Caire, Alexandrie, puis Venise, s'en retourna à son couvent d'Ulm en Allemagne. Mlle Prescott, dont le livre analogue : «Voyage à Jérusalem» (*Jerusalem Journey*), a obtenu un grand succès, a un talent remarquable pour insérer ces vieilles narrations dans une description captivante et fort exacte des régions et des peuples que parcoururent nos pèlerins et où, de jour en jour, elle nous fait vivre avec eux les joies, les difficultés, les aventures et tant de petites incidences d'un pèlerinage à la montagne du Sinaï. D. A. v. R.

P. Dikaios. — A Guide to the Cyprus Museum. Nicosie, The Cyprus Government Printing Office, 2e éd. 1953 ; in-12, XX-208 p., nombreuses illustrations hors texte ; 5 /–.

Le dernier guide du Musée de Chypre, publié à Oxford en 1899, était périmé depuis 1909, date à laquelle on a commencé le transfert des collections dans les nouveaux bâtiments. Diverses circonstances ont retardé l'édition d'un nouveau guide jusqu'en 1947. Outre la description des objets conservés, cette seconde édition contient des notes historiques intéressantes, une carte de Chypre et de nombreuses photographies hors texte. Le Musée de Chypre conserve, entre autres, bon nombre d'objets des âges pré-historiques. D. M. V. d. H.

Constantine Cavarnos. — Byzantine Sacred Art. New-York, Vantage Press, 1957 ; in-8, 112 p., pl. XI en noir, 3 dl.

Ce petit volume d'à peine une centaine de pages a un contenu très riche. L'A. nous présente les idées d'un peintre d'icones et d'un fresquiste éminent, M. Ph. Kontoglous. Celui-ci se trouve à l'origine d'un renouveau d'intérêt pour la peinture d'icones et de fresques en Grèce. Ce mouvement heureux s'étend du reste dans d'autres pays. Sous une quarantaine de titres, l'A. groupe une série de sujets, empruntés aux écrits du fameux peintre. Dans une introduction, M. Cavarnos décrit les idées maîtresses de Kontoglous concernant l'art sacré byzantin. Selon lui, c'est un art qui n'est pas réaliste dans le sens de naturaliste, parce que son but est différent. Cet art a une fonction religieuse et il veut exprimer des réalités spirituelles de manière à aider l'homme à pénétrer de plus en plus les mystères de la religion chrétienne. C'est un art universel, comme le christianisme, un art qui ne veut pas s'adresser aux sens primordialement, mais qui veut toucher avant tout l'esprit. Cet art est souvent mal compris et mal jugé par les savants, et cela provient de ce qu'ils lui ont voulu appliquer les mesures et les procédés employés pour juger l'art grec de l'antiquité païenne, tandis que les œuvres religieuses de Byzance portent la marque et l'estampe du Royaume des Cieux. L'art sacré byzantin ne peut donc être pleinement apprécié que par un chrétien qui vit sa foi et qui

a les yeux ouverts sur les réalités spirituelles. Suivent alors quelques chapitres contenant une description succincte de l'art byzantin depuis ses débuts jusqu'à nos jours. Très intéressante est la description des fresques du Mont Athos, surtout de celles du Protaton, œuvre du célèbre Pansélinos, et de celles de Vatopédi. Les fresques de Yougoslavie ne sont pas non plus oubliées et, sous le titre : « L'Iconographie pendant la période de la domination turque », on peut lire de très bonnes remarques sur la peinture d'icones et de fresques, exécutées à cette époque. On trouve également des considérations sur l'iconographie en général et on y apprend ce qu'exige Kontoglous d'un peintre d'icones qui doit être, selon lui, avant tout un homme de foi et de vie chrétienne intense. Ne manquent pas non plus des analyses de quelques représentations de grandes fêtes et des remarques pénétrantes sur l'architecture byzantine, le chant d'église et l'hymnographie. Nous remercions l'A. de nous avoir fait connaître les idées si profondes et si éminemment chrétiennes de Kontoglous. C'est un livre qui peut faire réfléchir tous ceux qui s'occupent d'art religieux.

D. J.-B. v. d. H.

A. Xyngopoulos. — Manuel Pansélinos. Athènes, Éditions Athènes, 1956 ; in-4, 28 pp., pl. 13 en couleurs et des dessins dans le texte, 10 dollars.

Manolis Chatzidakis. — Monuments byzantins en Attique et Béotie. Architecture-Mosaïques-Peintures murales. Même édition, 1956 ; in-4, 28 p., 21 pl. en couleur, 10 dl.

C'est avec une grande joie que nous saluons la parution de deux monographies d'une série — que nous espérons être longue — d'ouvrages consacrés à l'art grec de toutes les époques. Le premier volume est consacré à Manuel Pansélinos, le peintre qui a décoré l'église dite « Protaton », l'église de Karyès, la capitale de la petite république monastique du Mont Athos. L'A., professeur à l'Université de Thessalonique, a réussi en quelques vingt-huit pages à nous brosser un portrait saisissant de Pansélinos qui fut peut-être un des plus grands peintres de l'école macédonienne. Les différentes découvertes plus récentes ont en effet établi la dépendance de notre peintre de cette école et plus spécialement son lien avec le milieu de Thessalonique pendant l'époque des Paléologues. Après une courte description du Protaton, l'A. nous présente Pansélinos face aux différents problèmes que lui posait la décoration de cette église, d'une forme peu habituelle à cette époque — il s'agit en effet d'une église de type basilical, sans dôme ni coupole —, et chaque fois il réussit à nous faire saisir le génie de notre peintre. Il est vraiment extraordinaire de voir Pansélinos garder sa liberté d'artiste, tout en se maintenant intégralement dans la tradition byzantine. Il résout les problèmes d'une manière personnelle comme le prouvent les visages, admirablement vivants, les compositions grandioses, pleines de vie et de vérité, le coloris souvent hardi mais toujours d'un ton gai et d'une grande luminosité. C'est donc bien à raison que Pansélinos a toujours été considéré comme un des plus grands peintres de l'art byzantin et qu'il a trouvé au XVIe s., et jusqu'à nos jours tant d'admirateurs et d'imitateurs. Les admirables dessins de M. Zachariou sont une aide excellente pour la compréhension du texte.

Le deuxième ouvrage dont le texte a été écrit par M. Chatzidakis, conservateur en chef des antiquités byzantines en Grèce, a comme sujet

les monuments les plus caractéristiques de l'art byzantin en Attique et Béotie. Quoique relativement nombreux, ils sont plutôt pen connus du grand public et cela bien à tort, parce qu'ils conservent souvent des inestimables trésors artistiques. En outre ils méritent, du point de vue de l'architecture, un regard bien plus attentif que celui qu'on leur accorde habituellement. Aussi bien, nous savons gré à l'A. de nous avoir fait découvrir, à l'aide des belles planches dues à M. Tassos, ces petites églises ravissantes ; tout en s'intégrant dans le puissant courant de l'art byzantin elles n'en forment pas moins des spécimens à part, bien caractérisés par la plasticité pure et harmonieuse des masses, les contonrs nets et la gracieuse et sobre élégance des proportions, par le goût raffiné dans l'emploi des matériaux anciens et nouveaux, par la maçonnerie cloisonnée des briques et des ornements de la même matière. Ces traits caractéristiques et typiques de l'architecture grecque du IXe-XIVe s., distinguent assez nettement ces églises des constructions du nord du pays, notamment de celles de Thessalonique. Les meilleurs exemples de ce groupe de constructions qui dépassent nettement les cadres d'une simple école provinciale, se trouvent à Athènes, où l'esprit hellénistique semble avoir été toujours plus vivant qu'ailleurs. La Grèce possède en outre deux des plus importants ensembles décoratifs en mosaïque qui se trouvent respectivement à Saint-Luc et à Daphni, où certes les influences locales ont eu leur part, soit sous le rapport des sujets traités (Saint-Luc), soit dans le sens d'une tendance hellénisante, inspirée de certains modèles de l'Antiquité (Daphni), mais qui n'empêchent nullement que ces ensembles restent parmi les plus représentatifs de l'art byzantin en général. Du reste, la même chose peut être dite des fresques qu'on trouve dans ces églises. Nous devons féliciter les Éditions Athènes de la typographie élégante de ces deux ouvrages et de l'audace, si on peut parler ainsi, d'avoir su se limiter à une illustration de dessins sobres mais parlants et des copies fidèles des fresques, dues à la main de M. Zachariou. Ces dessins offrent, tout compte fait, une meilleure garantie de fidélité à l'original que des photographies en couleurs, si bonnes qu'elles soient. Nous attendons avec intérêt la continuation de cette série qui s'inaugure si bien. Les volumes peuvent être obtenus avec un texte grec, français, anglais ou allemand. D. J.-B. v. d. H.

Louis Hautecœur. — Mystique et Architecture. Symbolisme du Cercle et de la Coupole. Paris, Picard, 1954 ; in-4, XIV-320 p., 189 ill.

Cette étude de la coupole et du cercle, en vue d'y chercher le symbolisme qui s'exprime dans l'architecture, parut avant l'ouvrage de Marguerite Rumpler que nous avons présenté ici précédemment (cfr *Irén.*, 1958, p. 131). Tandis que M. R. expose des faits qui relèvent de la technique et de la construction, L. H. recherche les significations humaines et religieuses de ces faits. Cette étude est comme un chapitre d'histoire, d'une philosophie de l'Art qui aurait pour but de découvrir le sens d'une des formes qui nous sont coutumières ; beaucoup n'y voient qu'une manière de construire, alors qu'il s'agit d'autre chose : ces architectes, ces artistes, influencés déjà par des formes qui remontent aux origines de l'art, les ont trouvées aptes à exprimer une croyance, celle de leur religion. Plus tard, ces symboles passeront parfois à un usage laïc, dans lequel il sera tout de même possible de retrouver les « survivances » des pensées anciennes. Aussi, avant

d'en arriver à ce qui nous intéresse principalement : la coupole dans l'architecture byzantine, l'A. explique longuement les origines du cercle et de la coupole ; ces origines se situent à des millénaires avant le Christ ; elles sont à chercher dans des cultes de la nature, du feu, des morts, dans l'image du ciel, etc. Chacun sait — ou devine — que la coupole dans l'art chrétien représente le ciel, que l'abside à l'Orient est une demi-coupole ; elle rappelle que le Christ reviendra à la fin des temps. Mais il y a plus : diverses interprétations sont possibles, se superposent. Le cosmos, le ciel, le Christ-Seigneur, le culte des morts, la Jérusalem céleste, etc., tout en somme tend à porter les esprits vers le ciel, jusqu'à la Vierge, Mère de Dieu, qui prend place, entre des anges, dans l'abside centrale. Il faut lire attentivement cet ouvrage d'une documentation si riche : les vingt-deux pages de la table des noms cités prouvent l'érudition de l'A. Mais il faut le lire comme une synthèse en même temps qu'une explication qui nous permettra d'interpréter les formes d'architecture destinées à marquer le lieu où Dieu demeure. De nombreuses illustrations sont apportées en témoignage. Ajoutons qu'au cours de son étude l'A. a analysé nombre d'autres signes, les personnages et les représentations qui décorent les coupoles ou les absides. L'ouvrage est donc encore plus riche que ne l'annonce le titre. Et la documentation littéraire, les citations des auteurs anciens et des Pères donnent à ce travail des prolongements qui pénètrent la pensée religieuse et la liturgie. Pareille richesse devra être exploitée par beaucoup de chercheurs. D. Th. Bt.

Robin Fedden and John Thomson. — Crusader Castles. Londres, Murray, 1957 ; in-8, 128 p., 30 pl., 18/–

Un ouvrage sur les châteaux des Croisés dans le Proche-Orient est toujours sympathiquement reçu, par l'Occident tout au moins, qui a conservé, sinon un enthousiasme quelque peu surfait pour les Croisades, en tous cas l'estime de la Chevalerie, des « Gestes des Francs », du « Dieu le veult », un culte pour les Lieux Saints. Les auteurs de ce petit mais précieux ouvrage ont été voir, étudier, mesurer, photographier sur place, se remettre dans les circonstances géographiques et de vie, pour tâcher d'éclairer autant que possible l'histoire de monuments vieux de huit siècles. On en compte plus de quatre-vingts ; ils étaient nécessaires, faisaient partie de toute une stratégie de l'époque tant pour l'attaque que pour l'occupation et la défense du territoire ; il n'y a pas que des châteaux de croisés francs : les Arméniens ont aussi les leurs en Cilicie. Ces observations donnent la matière à autant de chapitres. Puis, avant d'étudier en détail quelques châteaux mieux conservés, les AA. montrent le développement architectural de ces fortifications, les emprunts faits à l'architecture militaire des byzantins et des musulmans comme des Arméniens ; les architectes francs ont beaucoup appris ; quelques lignes sur l'apport des Croisades à l'art occidental auraient été bienvenues. Pour donner une idée assez complète, cependant, deux chapitres traitent de la tactique des sièges et de la vie dans ces châteaux. Cet ouvrage donne, en peu de pages et avec quelques illustrations et plans, une idée très exacte du sujet traité, y ajoutant des notes nouvelles sur les châteaux de Cilicie. Pareil travail synthétique et accessible au grand public manquait en langue anglaise.

D. Th. Bt.

Zygmunt Świechowski. — Architektura na Ślasku do połowy XIII wieku. (Architecture en Silésie jusqu'à la moitié du XIIIe siècle). Varsovie, Budownictwo i Architektura, 1955 ; in-4, 97 p., 589 pl.

Une ample documentation photographique accompagnée de commentaires très précis témoigne de l'élan architectural en Silésie à l'époque où cette province faisait partie du royaume des Piast et subissait, de ce fait, les influences polonaises en même temps que les occidentales. L'Église et les grands féodaux, profitant de l'abondance du matériel de construction fourni par les rochers du pays, ont érigé de très nombreux édifices monumentaux. Ce sont surtout les bâtiments ecclésiastiques qui ont dû être le mieux conservés, comme on peut en juger par le nombre des planches y relatives. D. H. C.

I. E. Grabar, W. N. Lasarev, W. S. Kemenov. — Geschichte der russischen Kunst. Tome I. Dresde, Verlag der Kunst, 1957 ; in-4, 384 p., 311 ill., dont 5 pl. en couleurs, 48 DM.

Ce livre est le premier tome d'une grande histoire de l'art russe qui comportera de nombreux volumes, dont les premiers contiennent l'histoire de l'art russe ancien (Tome I, L'art de la Russie kiévienne, des Principautés de la Russie occidentale et de la région de Vladimir-Souzdal, tome II, L'art de Novgorod et de Pskov ; tome III, L'art de Moscou, jusqu'à la fin du XVIe s.). Les éditeurs veulent traiter la matière dans de grands ensembles. Dans chaque volume ils essayent donc de traiter une région donnée comme une unité, sans trop vouloir morceler les différents aspects. On a entrepris une édition toute nouvelle de l'histoire de l'art russe en raison des multiples découvertes, toutes plus ou moins récentes, procurant un matériel jusqu'aujourd'hui peu connu. A l'aide de ces nouveaux apports, les AA. confrontent de nouveau l'art russe avec l'art mondial et ils essayent de découvrir ainsi ce qui lui est vraiment propre et en quoi il peut être appelé spécifiquement russe. Ce premier tome se divise en cinq grands chapitres : I. L'art le plus ancien de l'Europe orientale (W. D. Blavatsky) ; II. L'art des anciens Slaves (B. A. Rybakov) ; III. L'art de la Russie kiévienne (W. N. Lasarev, N. N. Woronin et B. A. Rybakov) ; IV. L'art des principautés de la Russie occidentale (N. N. Woronin et W. N. Lasarev) ; V. L'art de la région de Vladimir-Souzdal (W. N. Lasarev, N. N. Woronin et B. A. Rybakov). On montre bien dans le premier ch. toute l'importance qu'a eue pour la Russie le contact direct et prolongé avec l'art antique, grec et hellénistique. Cependant l'art slave, dérivé semble-t-il de l'ancien art scythe, a su se maintenir indépendant, malgré les fortes influences étrangères, et il atteint son point culminant au Xe s. A ce moment les grands artistes étaient à même de représenter artistiquement la nouvelle religion sans se soumettre servilement à Byzance dans le domaine de l'art. Au contraire ils pouvaient garder leur caractère propre et cela jusque dans les nouvelles formes de l'art byzantin qu'ils adoptèrent. A Kiev, l'art se distingue surtout par son caractère monumental et cela vaut aussi bien pour les constructions, les mosaïques et les fresques que pour la plastique. Aux XIe et XIIe s., on constate une influence de plus en plus forte du monachisme, qui se traduit par une plus grande austérité dans les lignes générales et la décoration des

monuments. Au XIIe s., Kiev n'a déjà plus le monopole artistique et on sent son influence faiblir de jour en jour. Le morcellement de l'État kiévien en petites principautés provoque la naissance d'écoles locales qui commencent à avoir leur importance. Aux XIIe et XIIIe s., se place le début d'une architecture proprement russe qui semble être fortement inspirée des constructions en bois. On remarque une tendance prononcée pour la ligne verticale. Dans les mosaïques et les fresques, des traits plus russes se font également remarquer. Ainsi les sujets sont traités d'une manière plus linéaire, la gamme des couleurs est plus dure et plus bariolée tandis que les types iconographiques, tout en perdant de leur finesse et de leur élégance, gagnent en force et en vie. De nouveaux sujets s'introduisent qui deviennent vite populaires, comme celui du « Jugement dernier ». Ce qui perpétue surtout la grandeur de Kiev, ce sont ces traditions artistiques qui se propagent partout malgré la décentralisation du pouvoir politique, et qui donnent leur essor à bien des écoles locales, où l'influence de l'art populaire est néanmoins plus forte qu'elle n'était à Kiev. La tendance plutôt générale d'accentuer la forme pyramidale des constructions, en donnant ainsi aux églises l'aspect de tours imposantes, rapproche les différentes écoles qui ainsi préparent le plan des grands édifices moscovites des XIVe et XVe s. Mais l'apport le plus important à l'art moscovite lui viendra de l'art de la région de Vladimir-Souzdal, qui se distingue par une série de particularités qu'on ne trouve que là et qui proviennent d'une fusion hardie de la tradition byzantino-russe avec des détails de l'architecture romane. Ici la plastique de Vladimir-Souzdal tient une place à part. Elle n'évolue pas dans le sens du haut-relief et de la statue mais elle incline plutôt vers le genre gravure-sur-bois et reste entièrement ornementale. Comme la sculpture, ainsi également la peinture de cette région marque un des sommets les plus importants de l'art russe. La palette des peintres se distingue par ses couleurs vives et joyeuses et on voit l'ornementation, empruntée au fond populaire, pénétrer de plus en plus l'art religieux. Tout ce magnifique développement de l'art russe, s'il n'a pas été complètement arrêté par les invasions tatares au XIIe s., s'est néanmoins considérablement ralenti, durant au moins plus d'un siècle. Cependant les anciennes traditions restaient vivantes et elles ont facilité l'essor prodigieux de l'art russe dans les siècles suivants. Sous la figure 88, à la page 105 pour la légende : *Gregorius v. Nicäa*, il faut lire : *Gregorius v. Nyssa*. Les illustrations sont bien choisies, quoique l'impression des photos ne soit pas toujours assez nette. Quant aux quelques planches en couleurs, elles sont nettement inférieures à ce que nous sommes habitués de voir en Occident. D'où cela vient-il ? nous ne le savons, mais il serait souhaitable d'y veiller lors d'une réimpression éventuelle. Malgré ces quelques imperfections, il reste que le texte du premier tome est d'une belle tenue scientifique qui nous fait désirer avec impatience la parution des autres volumes.

D. J.-B. v. d. H.

George Zarnecki. — English Romanesque Lead Sculpture. (Chapters in Art, 29). Londres, Tiranti, 1957 ; in-12, 52 p., 81 ill., 15/–

Les fonts romans en plomb sont peu connus et on n'a jamais essayé d'en étudier le style ou de le relier à l'art roman dans son ensemble. Il serait pourtant injuste de dire que ces fonts ont peu d'intérêt en raison du maté-

riel inférieur dont ils ont été fabriqués. Ils peuvent nous apporter des informations utiles, quant à l'emploi des métaux dans l'art roman. L'A. s'est appliqué à le faire dans cet opuscule bien illustré. D. W. L.

N. Denholm-Young. — Vita Edwardi Secundi. The Life of Edward the Second by the So-called Monk of Malmesbury. Londres, Nelson, 1957 ; in-8, XXVIII, 145, 145, 146-150 p., 25/-

« C'est avec de très mauvaises cartes qu'Édouard s'assit pour le jeu de la royauté et il les joua fort mal ». Ainsi M. D.-Y. dans son introduction. Le document dont il édite le texte latin avec, en regard, la traduction anglaise, a été composé très peu de temps après les événements décrits et par quelqu'un de très bien informé sur les personnes et ces événements. L'éditeur pense même pouvoir suggérer le nom de l'auteur, John Walwayn. En ce début du XIVe s. (1307-1325) la *Vita* contient peu de choses qui intéressent l'histoire ecclésiastique proprement dite. D. G. B.

David Magarshack. — Gogol. A Life. Londres, Faber and Faber, 1957 ; in-8, 332 p., 36/-

Cette vie de Gogol est retracée d'après des documents demeurés jusqu'ici inaccessibles. Après avoir décrit la jeunesse de l'écrivain dans son village natal en Ukraine et ses études à Nežin, l'A. nous le montre à St-Pétersbourg, où, placé dans un ministère, il mène une vie peu conforme à ses aspirations. Gogol veut devenir un grand écrivain, et par ses œuvres renouveler la Russie, la sauver. Cette aspiration apparaît dans toutes ses œuvres, surtout dans sa comédie *Les Reviseurs* et son roman *Les Ames mortes*. Il aima aussi voyager à l'étranger, et fut en Allemagne, à Paris et à Rome où il passa plusieurs années. Cette dernière ville lui plut beaucoup, et aviva ses sympathies pour le catholicisme, tout en le laissant orthodoxe profondément convaincu. — Gogol tenta aussi de se faire moraliste, mais, dépassant quelquefois les limites, il se fit beaucoup d'ennemis, tant parmi les slavophiles que parmi les occidentalisants. Lui-même n'appartient à aucun groupe idéologique. L'empereur Nicolas Ier lui fut favorable, et lui offrit plusieurs fois des subsides lorsqu'il était sans ressources, ce qui arriva souvent. Pouchkine l'honorait également de son amitié. — Toute sa vie durant, Gogol fut obsédé jsqu'au scrupule par l'idée de faire la volonté de Dieu. Vers la fin de sa vie, un moine fanatique, dont il avait subi l'influence, le persuada que son ouvrage *Les Ames mortes* lui avait été inspiré par le diable, et qu'il irait au feu éternel s'il ne le brûlait pas. Ainsi torturé « jusqu'au troisième degré », comme il dit lui-même, il finit par s'exécuter, et brûla la dernière partie de son livre. Pris de remords pour avoir détruit l'œuvre à laquelle il avait travaillé toute sa vie, il meurt de chagrin. R. K.

Walter Nigg. — Des Pilgers Wiederkehr. Zurich, Artemis-Verlag, 1954 ; in-8, 189 p.

L'A. analyse ici la piété de trois types d'hommes, qui tous trois ont été des pèlerins, et ont poussé le dénuement jusqu'à la dernière limite par amour du Christ ; ils ont bénéficié de lumières intérieures spéciales et les

ont décrites. Ce sont John Bunyan, le chaudronnier anglais, Benoît Labre, le mendiant français et le pèlerin anonyme russe. Les doutes angoissés du premier, la vie méconnue du second et le contact du cœur avec Dieu chez le troisième fournissent une ample matière à une étude détaillée de ces formes d'ascèse. D. T. B.

Maria Winowska. — Droit à la Miséricorde. Paris, Éd. S[t] Paul., 1958 ; in-12, 278 p., 750 fr. fr.

L'A. de cet ouvrage a publié déjà plusieurs vies de saints et d'âmes privilégiées. Pour la première fois, elle nous présente une compatriote, la sœur converse polonaise, Faustine Kowalska, décédée à Cracovie, à 33 ans, au couvent de Notre-Dame de la Miséricorde. Elle avait auparavant durant quatre années écrit dans des cahiers le message que le Christ la chargeait d'annoncer, et qui était un pressant appel d'avoir recours à sa divine et infinie miséricorde. Le style en est pauvre, l'orthographe défectueuse, son entourage est méfiant vis-à-vis de ces confidences, l'opposition naît et se développe ; les cahiers trahissent des souffrances physiques et morales, la santé est ébranlée, mais jamais une plainte ou un reproche ne viennent troubler la sérénité de cette âme. Le mérite de l'A. est d'avoir mis en valeur ce témoignage, qui préludait aux événements tragiques de la Pologne et d'avoir agencé les extraits des cahiers en y mettant le moins possible du sien, pour en faire un récit impressionnant et poignant.
D. T. B.

T. Kenny. — The Political Thought of John Henry Newman. Londres, Longmans, 1957 ; in-8, 208 p., 21 /–

« On peut bien affirmer que la vie et l'œuvre du Cardinal Newman ne peut être intelligemment comprise sans une certaine étude de sa pensée politique, et ceci signifie que bien des auteurs qui ont écrit sur Newman n'ont pas entièrement atteint leur but » (p. 187). L'A. entreprend donc une étude systématique de cette question. Les idées de Newman sur le conservatisme, le libéralisme politique et la démocratie sont occasionnelles et la question des rapports entre l'Église anglicane et l'État, qui l'a toujours préoccupé, est suffisamment étudiée dans l'*Apologia.*
D. T. B.

Letters of John Henry Newman. A Selection edited and introduced by Muriel Spark and Derek Stanford. Londres, Owen, 1957 ; in-8, 251 p., 25 /–

Cette collection de lettres est divisée en deux parties, celle des lettres de Newman anglican et celle de Newman catholique, chaque partie étant précédée d'une introduction biographique. Sur les 116 lettres, deux seulement sont inédites. Ce choix révèle surtout l'extrême sensibilité de Newman vis-à-vis des personnes et des événements et révèle ensuite, dans la seconde partie, comment il trouvait dans la religion la parfaite maîtrise de cette sensibilité et cet équilibre de toute sa personnalité qui lui ont permis d'entreprendre des œuvres délicates au milieu d'innombrables difficultés et oppositions. D. T. B.

M. D. Calvocoressi. — Modest Mussorgsky. His Life and Works. Londres, Rockliff, 1956 ; in-8, XX-322 p., 42/-

Dans cet ouvrage posthume, l'éminent critique musical qu'était M. C. nous introduit dans la compréhension de la personne et de l'œuvre de Musorgskij. Il le fait avec la plus grande compétence et avec une parfaite objectivité. Le lecteur partage presque avec M. la peine et la tragédie de sa vie, et s'initie peu à peu à une meilleure appréciation de sa musique. L'A. traite abondamment du sort invraisemblable que connut l'opéra *Boris Godunov* jusqu'à ce que soit redécouverte sa forme originale. On relève dans les caractérisations de M. sa simplicité d'enfant et sa totale intégrité artistique, qui refusait toute compromission avec la vérité. D. G. B.

Notices bibliographiques.

The Study of the Bible Today and Tomorrow. Chicago, The University of Chicago Press, 1957 ; in-8, XVIII-436 p., 6 dl.

Cet ouvrage a été composé par des membres et des hôtes de la *Chicago Society for Biblical Research.* Parmi les AA. on trouve des noms assez connus comme par exemple W. F. Albright ; ajoutons qu'ils appartiennent à des tendances très divergentes (conservateurs et libéraux) et que chacun parmi eux traite son sujet selon son point de vue et sa méthode. La première partie de l'ouvrage donne des aperçus généraux sur les principaux domaines de la recherche biblique, la seconde partie examine certains problèmes particuliers plus marquants.

John Paul Hill, *The Episcopal Chapel at Muchalls.* Londres, Mowbray, 1956 ; XII-128 p., 16/-

Le curé actuel de ce petit village écossais s'est livré à des recherches en vue de connaître l'histoire de sa paroisse. La lignée des desservants de cet îlot épiscopalien remonte à la fin du XVIIe siècle. En nous les présentant, l'A. nous dépeint la vie religieuse de ces pauvres gens dans leur attachement obstiné à l'Église jadis persécutée.

J. Baird Ewens, *The Three Hermits.* Short Studies in Christian Antiquity, Methodism and Tractarianism. Londres, Epworth, 1956 ; in-12, VIII-144 p., 12/6.

Les trois « ermites » sont, d'abord, deux Irlandais membres de l'Église anglicane mais fortement influencés par le méthodisme de Wesley : Alexander Know et l'évêque John Jebb, et ensuite le cardinal Newman. La majeure partie du livre est consacrée aux deux premiers, dans lesquels l'A. voit à juste titre des précurseurs importants du mouvement d'Oxford. Newman lui-même a reconnu cette parenté. Voilà une petite étude intéressante sur la préhistoire du renouveau catholique.

FRANK CUMBERS, *The Book Room*. The Story of the Methodist Publishing House and Epworth Press. Londres, Epworth, 1956 ; in-12, XIV-154 p., 10/6.

Ce petit volume abondamment illustré évoque l'histoire des éditions méthodistes depuis les premiers ouvrages du fondateur, John Wesley, jusqu'à nos jours. L'A., tout en contant, fait comprendre l'idéal religieux et humaniste qui n'a jamais manqué à cette entreprise.

M. V. WOODGATE, *Father Congreve of Cowley*. Londres, S. P. C. K., 1956 ; in-16, VI-90 p., 10/6.

L'A. d'un livre très apprécié sur le P. Benson, fondateur des « Cowley Fathers », nous donne ici un portrait sommaire mais sympathique d'un des fils du P. Benson. C'est la vie d'un saint et dévoué religieux, mortifié, souvent souffrant, toujours et sans relâche à la recherche amoureuse de son Dieu. Le livre contient des pages d'une réelle beauté spirituelle.

WERNER DRECZKO, *Teppiche des Orients*. Recklinghausen, Bongers, 1957; in-12, 42 p., 16 pl.

Joli petit livre, très instructif, pour tous les amateurs du beau et du vrai. En effet l'A., dans un langage simple et vivant, nous enseigne tout ce qu'un laïc peut et doit savoir concernant les tapis d'Orient. Seize belles planches illustrent cette plaquette sympathique.

ARNOLD HABICHT, « *Und ihre Stätte kennet sie nicht mehr* ». Stuttgart, Éd. Steinkopf, 1956, in-12, 506 p., suivi d'une table généalogique de la famille Habicht et d'une chronologie des relations entre l'Estonie-Pologne, Suède et Russie.

Ce livre raconte l'histoire de plusieurs siècles vécus par de petites gens : agriculteurs, artisans, sacristains, instituteurs et pasteurs de la campagne d'Oesel et d'Estonie. Le récit commence aux temps de Pierre le Grand, va jusqu'à la Révolution de 1917 et montre les rapports entre autochtones, barons baltes et Russes orthodoxes.

Danilo Dolci et la Révolution ouverte. (Coll. « Questions actuelles »). Bruges, Desclée de Brouwer, 1957 ; in-12, 133 p.

Faire connaître une expérience passionnante, actuelle, pour résoudre un problème : celui du prolétariat, celui des « derniers », les derniers des prolétaires, ceux qui meurent de faim et qui cependant désirent travailler : tel est le but de ce petit livre entraîneur. Danilo Dolci et la non-violence pratiquée en Sicile produira ses fruits. Inspirée de Gandhi, mais dans un esprit chrétien, la tentative produit déjà ses fruits.

10 Jahre Wiener Arbeitskreis für Tiefenpsychologie (Leiter : Igor A. CARUSO) 1947-1957. Geistes- und Naturwissenschaftliche Abhandlungen der Mitglieder. Eigenreferate. Zusammengestellt und herausgegeben von Walter BAATZ und Adalbert WEGELER. Vienne, 1957 ; in-4, 34 p.

Le cercle de Vienne pour la « psychologie des profondeurs » dirigé par le Dr. Caruso, vieil ami et collaborateur d'*Irénikon* s'est acquis une

renommée mondiale. Nous relevons avec plaisir les nombreuses études du Dr. C. dont les traductions en beaucoup de langues soulignent la grande valeur. Les excellents résumés pourront guider un chercheur dans ce domaine.

BUDU SVANIDZE, *Georgiy Malenkov*. Londres, Allan Wingate, 1954 ; in-8, 160 p, 10/6.

Un Géorgien apparenté à Malenkov et ayant vécu dans son entourage donne des détails sur la personne de M., sur ses activités et ses relations avec les chefs du Parti communiste au temps de Staline. Souvenirs personnels dont il est difficile de vérifier la valeur.

Kleine Philokalie. Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet. Zurich, Benziger, 1956 ; in-16, 192 p.

Les plus belles pensées consacrées dans la Philocalie à la prière ont été réunies ici par le R. P. Dietz, S. J., et introduites par le Dr. Smolitsch dans le but de montrer l'importance de ces textes dans la piété russe. Les extraits sont empruntés aux auteurs ascétiques du IVe au XIVe s. et permettent de s'initier à ce que l'on appelle la prière hésychaste.

E. BENZ, *Geist und Leben der Ostkirche*. (Coll. Rohwohlts Deutsche Enzyklopädie, N° 40). Hambourg, Rohwohlt, 1957; in-12, 204 p., DM. 1,90.

Le nom de l'A. est garant du contenu très riche de ce petit ouvrage sur l'Église orthodoxe. Il expose les éléments essentiels de cette Église : Icones, sacrements, dogme, hiérarchie, monachisme, missions, culture, idéalisme moral et politique, courte histoire de son développement, grandeur et faiblesse.

ARTHUR GOULD LEE, *Helen Queen Mother of Rumania*. Londres, Faber et Faber, s. d. ; in-8, 296 p., 21/–

Le Vice-Maréchal de l'Air A. G. Lee raconte, à la demande de la Reine, fille du roi Constantin de Grèce, la vie dramatique de celle-ci, d'abord en Grèce, puis en Roumanie jusqu'en 1948 et dans ses nombreux exils. De nombreuses illustrations animent ce récit d'une destinée royale balkanique avec ses composantes : origine non-balkanique, religion orthodoxe, langue anglaise.

For a King's Love. The Intimate Recollections of QUEEN ALEXANDRA of Yugoslavia. Londres, Odhams Press, 1956 ; in-8, 256 p., 21–

Pour se tirer d'embarras financiers, la reine Alexandra, fille du roi Alexandre de Grèce, décrit, avec des détails parfois trop intimes, sa destinée de fiancée et d'épouse du roi Pierre, heureuse, puis malheureuse et enfin réconciliée ; le tout bien illustré et sur un fond de grands hôtels, de sports d'hiver et de relations familiales. L'A. semble avoir peu de compréhension de ces raisons dites d'État. Ce fut une des raisons de ses infortunes.

ERICH RINKA, *Bulgarien*. Dresde, Sachsenverlag, 1956 ; in-4, 24 p., pl. Album de photos du pays, des villes, des campagnes, de la vie en Bulgarie.

Livres reçus.

Fr. AMIOT, *Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ.* Paris, Letouzey, 1958 ; in-12, 288 p., 480 fr. fr.

SAINT BERNARD, *Textes choisis* et présentés par dom Jean Leclercq (Coll. « Les Écrits des Saints »). Namur, Soleil levant 1958 ; in-12, 192 p.

A. BRUNOT, S. C. J., *Saint Paul et son message* (Coll. « Je sais je crois », 70). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 124 p., 350 fr. fr.

N. CORTE, *Les origines de l'Homme* (même coll., 29). Ibid. 1958 ; in-8, 126 p., 300 fr. fr.

MADELEINE LOUISE DE S. *L'enfant Louis XVIII et son mystère.* Préf. de S. A. R. le Prince Xavier de Bourbon. Paris, Beauchesne 1957 ; in-8, 230 p.

H. EHRENBERG, *Hiob, der Existentialist.* Heidelberg, Schneider, 1952 ; in-12, 70 p., DM. 3,50.

O. ENGLEBERT, *Le dernier des Conquistadores,* Junipero Serra O. F. M., Apôtre et fondateur de la Californie (1713-1784). Paris, Plon, 1956 ; in-8, 342 p.

SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Mémorial sur l'Église.* Texte présenté et revu par C. L. F. Dechevis. Namur, Soleil levant, 1958 ; in-12, 188 p.

J. GALOT, S. J., *Le cœur du Père.* Paris, Desclée de Brouwer, 1957 ; in-12, 210 p.

A. GELIN, *L'Ame d'Israël dans le Livre* (Coll. « Je sais, je crois » 65). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 128 p. 350 fr. fr.

L. GÉNICOT, *La Spiritualité médiévale* (Coll. « Je sais je crois », 40). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 124 p., 350 fr. fr.

J. HAMELIN, *Le théâtre chrétien* (Même coll., 129), Ibid., 1957 ; in-8, 122 p., 300 fr. fr.

F. HOUANG, *Ame chinoise et christianisme.* (Coll. « Église vivante »). Tournai, Casterman, 1957 ; in-8, 152 p.

R. JOLIVET, *L'Homme métaphysique* (Coll. « Je sais, je crois » 35). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 128 p., 350 fr. fr.

J. LALOUP, *Bible et Classicisme.* Tournai, Casterman, 1958 ; in-8, 300 p.

P. LESOURD, *Pèlerin de Lourdes,* Guide. Paris, Beauchesne, 1958 ; in-16, 240 p.

Imprimatur :
F. TOUSSAINT, vic. gen.
Namurci, 15 sept. 1958

Cum permissu superiorum.

IRÉNIKON

Tome XXXI 4e trimestre 1958

Sa Sainteté Jean XXIII.

La proclamation du 28 octobre dernier annonçant l'élection du Cardinal Roncalli au trône de Saint-Pierre a réjoui tous les amis de l'Orient. Sa Sainteté Jean XXIII, en effet, a passé en Orient vingt années de sa vie, à savoir les vingt premières années de sa carrière diplomatique. L'Orient lui tient à cœur, et il n'a pas manqué de le faire sentir dans ses premières allocutions, tout imprégnées d'aménité et de pastorale pacifiante.

C'est en vue du poste de Visiteur, puis de Délégué Apostolique en Bulgarie que Mgr Roncalli reçut le sacre épiscopal en 1925. Il fut nommé archevêque titulaire d'Aréopolis, et résida à Sofia de 1925 à 1934. Transféré alors en Turquie en qualité de Délégué Apostolique pour ce pays et pour la Grèce, avec résidence à Constantinople, il assuma en même temps la charge d'Administrateur du Vicariat Apostolique latin de cette ville. Mgr Roncalli demeura dix années à ce poste, étudiant de près le christianisme oriental et apprenant les langues de ces régions. La presse a noté à cette occasion qu'il fut le premier prélat à écrire une lettre pastorale en turc.

Dix années plus tard, en 1944, nommé Nonce à Paris, il eut à régler les questions difficiles de l'après-guerre, ce qui ne l'empêcha point de s'y faire beaucoup d'amis, demeurant fidèle d'autre part à ceux qu'il avait connus en Orient.

C'est de là que, devenu cardinal en 1953, il accéda au siège patriarcal de Venise, poste qu'il occupa jusqu'au jour de son élection au Souverain Pontificat.

* * *

Durant le temps de sa nonciature en Bulgarie, Mgr Roncalli vint, au cours d'un voyage, rendre visite au monastère d'Amay, et particulièrement à son fondateur, dom Lambert Beauduin, qu'il avait reçu plusieurs fois chez lui au cours d'un séjour de ce dernier à Sofia en 1928, et avec qui il s'était lié d'amitié. Il l'avait connu à Rome déjà, à l'époque de sa consécration épiscopale, et ils devaient tous deux se rencontrer souvent par la suite : au congrès unioniste de Prague (1929), puis à Paris, où le Nonce Mgr Roncalli le recevait volontiers.

Mgr Roncalli avait apprécié les idées et les méthodes unionistes de dom Lambert Beauduin. En septembre 1957, lors du Congrès pour l'Unité chrétienne qui eut lieu à Palerme (cfr. Irénikon, *1957, p. 425), il avait été invité, en tant que Patriarche de Venise et ami de l'Orient, à prononcer l'allocution d'ouverture. Plusieurs de ceux qui s'y trouvèrent eurent à cœur de nous informer aussitôt de l'éloge que l'auguste conférencier avait fait, dans son discours, de dom Lambert Beauduin fondateur d'Amay, dont il s'était plu à recommander, comme excellente, la méthode de rapprochement.*

*C'est avec joie, on le comprendra, qu'*Irénikon *a accueilli la nouvelle de l'élection du nouveau Souverain Pontife, qui ne manquera point, sans doute, de prodiguer à tous les travailleurs unionistes les encouragements les plus efficaces.*

Le sens du baptême selon le Pseudo-Denys [1].

Les historiens de la liturgie sont habituellement déçus par le sacramentaire ou l'ébauche de sacramentaire que leur présente le traité de la *Hiérarchie Ecclésiastique* du Pseudo-Denys. Sans doute est-il assez facile d'y reconnaître les rites des principaux sacrements chrétiens, et même l'essentiel de la liturgie syrienne des IVe et Ve siècles : les rapprochements qu'on a pu établir entre le texte de Denys et des passages correspondants de Cyrille de Jérusalem, Théodore de Mopsueste et, récemment encore, Jean Chrysostome [2], sont, à cet égard, parfaitement convaincants [3].

Il faut convenir toutefois que la présentation dionysienne des sacrements laisse subsister bien des incertitudes lorsqu'il s'agit de préciser l'Église ou le groupe d'Églises dont elle rapporte la pratique, et le sens véritable qu'elle attribue à chacun d'eux. Ces incertitudes ne tiennent pas seulement à la brièveté des descriptions qui passent trop rapidement sur le détail et l'ordre des rites. Elles tiennent aussi et peut-être surtout aux schèmes doc-

1. Leçon prononcée à la cinquième semaine d'études liturgiques, organisée par l'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge de Paris, le 4 juillet 1958.

2. Cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites*, Introduction, texte critique, traduction et notes de A. WENGER, *Sources chrétiennes*, 50, Paris, 1957.

3. Cf., par ex., R. TONNEAU et R. DEVREESSE, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Cité du Vatican, 1949 (= *Studi e Testi*, 145) ; J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonn, 1935-1937 (= Fasc. VII du *Florilegium patristicum*, éd. par B. GEYER et J. ZELLINGER) ; et notre étude *L'Univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, coll. Théologie, 29, Paris, 1954, pp. 246-256.

trinaux selon lesquels ces descriptions sont proposées et interprétées.

C'est précisément de ce dernier point de vue que nous voudrions examiner ici le sacrement de l'initiation ou de l'illumination, pour essayer d'en préciser les caractères et le sens. Nous en rappellerons d'abord brièvement la structure ; nous essaierons de dire ensuite dans quelle mesure le baptême dionysien exclut la typologie ; en troisième lieu, nous tenterons de déterminer quelle place il a pu faire à des infiltrations gnostiques ; enfin, nous devrons mettre en lumière comment, sans exclure la référence christologique qui lui est essentielle, ce sacrement cherche constamment à se définir dans des cadres et des oppositions de type néoplatonicien.

I. La structure du baptême selon Denys.

La description du baptême est donnée dans la deuxième partie du chapitre II de la *Hiérarchie Ecclésiastique* [1].

La cérémonie s'ouvre sur une instruction de l'évêque (*ἱεράρχης*) qui, dans sa volonté de sauver tous les hommes [2], rappelle à l'assistance la bonté et l'amour de Dieu (*ἀγαθότης, φιλανθρωπία*) qui vient aux hommes pour se les unir, se les assimiler et les diviniser (*ἑνόω, ἕνωσις, ἀφομοιόω, θέωσις*) ou, selon le mot de Jean, pour en faire des fils de Dieu [3].

Le candidat au baptême s'approche alors de l'un des baptisés (= des *initiés, τινα τῶν μεμυημένων*), lui demande de le conduire à l'évêque et de le prendre en charge pour la vie nouvelle qu'il doit embrasser (*ἡγήσασθαι, ἀναδέξασθαι, παραλαβών*) [4].

1. P. G. III, 393 A-397 A. C'est le *μυστήριον φωτίσματος*, qu'explique la troisième partie (*θεωρία*) de ce même ch. II (397 A – 404 D). C'est toujours au t. III de P. G. que se réfèrent nos citations de Denys, avec les abréviations suivantes : EH = *Hiérarchie Ecclésiastique* ; CH = *Hiérarchie Céleste* ; DN = *Noms Divins* ; MT = *Théologie Mystique* ; Ep. = *Lettres*.

2. Citation de *I Tim.* II, 4 (reproduite par EH 393 A), qui est appliquée à l'évêque lui-même, le « hiérarque », qui résume en lui la hiérarchie et sa fonction de salut (cf. EH 393 B : *τὸν τῆς ἱεραρχίας ἐπώνυμον*, et 373 C : *ὡς ἱεραρχίας ἐπώνυμος* ; sur ce terme, voir *L'Univers dionysien*, pp. 176-177).

3. EH 393 A. La fin de ce passage cite *Jean* I, 12.

4. EH 393 B.

Surmontant l'angoisse et l'effroi (φρίκη... ἀμηχανία) que lui inspirent de telles responsabilités, le « parrain »[1] les accepte néanmoins avec bonté, saintement désireux d'assurer le salut du néophyte (ἀγαθοειδῶς... τῆς ἐκείνου σωτηρίας ἱερῶς ἐρῶντα). Il conduit le néophyte à l'évêque[2].

Celui-ci les accueille tous les deux avec joie et « célèbre le principe unique de tout bienfait »[3]. A cette action de grâces (εὐχαριστία) se joint tout le clergé qui chante avec l'évêque un hymne emprunté aux Écritures[4].

Ensuite l'évêque baise l'autel, s'approche du candidat et l'interroge sur l'objet de sa démarche[5].

Le candidat répudie l'impiété (τὴν ἀθεότητα), l'ignorance de la vraie Beauté (τὴν ἀγνωσίαν τοῦ ὄντως καλοῦ), la privation des effets d'une vie divine (τὴν τῆς ἐνθέου ζωῆς ἀνενεργησίαν). Il demande par l'entremise de l'évêque de participer à Dieu et aux réalités divines (θεοῦ καὶ τῶν θείων τυχεῖν)[6].

L'évêque l'avertit des exigences de la vie divine (τὴν ἔνθεον πολιτείαν), lui demande s'il les accepte, et, après son accord (ὁμολογία), lui impose la main sur la tête (ἐπιτίθησιν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ τὴν χεῖρα) et le marque de la σφραγίς. Il ordonne aux prêtres d'inscrire (ἀπογράψασθαι) les noms du candidat et de son parrain[7].

Suit la prière de l'évêque à laquelle se joint toute l'assemblée.

Puis l'évêque ôte la ceinture du candidat, et les ministres (λειτουργοί) le dévêtent[8].

L'évêque tourne le candidat face à l'occident (ἐπὶ δυσμαῖς), lui fait tendre les mains dans cette direction en signe de répro-

1. Ce terme n'est pas de Denys qui emploie seulement ἀνάδοχος, le *garant*, le *répondant* (EH 393 D, 396 ACD, 400 CD, 568 BC). Avant Denys, le terme ἀναδεχόμενος est plus habituel (cf. A. Wenger, *Huit catéchèses*, Introd., pp. 75-76). Saint Jean Chrysostome emploie les expressions πατὴρ πνευματικός, τέκνον πνευματικόν (*Huit. cat. bapt.*, II, 16, éd. cit., p. 142 ; cf. p. 142, n. 1 ; p. 142, n. 3 et Introd., pp. 75-76).
2. EH 393 B.
3. *Ibid.*
4. EH 393 C.
5. *Ibid.*
6. EH 393 D - 396 A.
7. EH 396 A.
8. *Ibid.*

bation (τὰς χεῖρας ἀπωθοῦντα... ἀπεστραμμένας). Il lui ordonne de souffler à trois reprises (τρὶς ἐμφυσῆσαι) sur Satan, et, à trois reprises, de renoncer à Satan (τῆς ἀποταγῆς ὁμολογῆσαι) [1].

Il le tourne ensuite vers l'orient (ἕω), le fait lever le regard et tendre les mains vers le ciel, lui ordonne de se soumettre (συντάξασθαι) au Christ et à toutes les instructions saintes venues de Dieu [2].

Le candidat fait une triple profession de foi (ὁμολογία) suivie de la prière de l'évêque qui le bénit et lui impose la main (ἐπευξάμενος εὐλογεῖ καὶ χειροθετεῖ) [3].

Les ministres achèvent de dévêtir le baptisé (τελείως ἀπαμφιεσάντων) [4]. Les prêtres apportent l'huile de l'onction (τὸ τῆς χρίσεως ἅγιον ἔλαιον) [5]. L'évêque commence l'onction par une triple consignation (τοῦ σφραγίσαι τρὶς ἀπαρξάμενος) ; l'onction est poursuivie sur tout le corps (πανσώμως) par les prêtres [6].

L'évêque se dirige vers les fonts baptismaux (τὴν μητέρα τῆς υἱοθεσίας), en sanctifie l'eau par des invocations saintes (ταῖς ἱεραῖς ἐπικλήσεσι καθαγιάσας) et parfait cette sanctification par trois effusions d'huile parfumée en forme de croix (τρίσι τοῦ παναγεστάτου μύρου σταυροειδέσι χύσεσι τελειώσας) : des chants empruntés aux prophètes inspirés accompagnent cette effusion [7].

L'évêque ordonne qu'on lui amène le candidat. Un prêtre proclame les noms du candidat et du parrain, inscrits sur le registre. Des prêtres conduisent le postulant dans l'eau, à portée de la main de l'évêque [8].

Pendant que les prêtres proclament à chaque fois le nom du baptisé, l'évêque procède à la triple immersion (τρὶς βαπτίζει), invoquant, lors des immersions et des émersions (καταδύσεσι καὶ ἀναδύσεσι), les trois personnes divines [9].

1. EH 396 D.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. EH 396 C.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*
9. EH 396 D.

Les prêtres prennent alors le baptisé et le remettent aux mains du *garant* et du *guide* de son admission (ἐγχειρίζουσι τῷ τῆς προσαγωγῆς ἀναδόχῳ τε καὶ ἡγεμόνι), et, avec celui-ci, revêtent le baptisé d'un vêtement convenable (ἐσθῆτα κατάλληλον), probablement blanc, et le ramènent à l'évêque [1].

Consignant alors le baptisé avec l'huile parfumée (ὁ δὲ τῷ θεουργικωτάτῳ μύρῳ τὸν ἄνδρα σφραγισάμενος), l'évêque le déclare participant de l'eucharistie [2].

Après quoi, l'évêque quitte les réalités d'ordre second vers lesquelles il est descendu (ἀπὸ τῆς ἐπὶ τὰ δεύτερα προόδου) pour se tendre de nouveau vers la contemplation des réalités de premier ordre, qui constituent son domaine propre, et s'y élever constamment, sous l'action de l'Esprit théarchique, dans la connaissance et dans l'amour des réalités divines (ἀπὸ θείων εἰς θεῖα) [3].

Tels sont, dans l'ordre rigoureux de leur présentation, les rites du baptême selon Denys. Cette description, qui occupe seulement deux colonnes de texte, présente plusieurs lacunes importantes. Il y manque en particulier l'indication explicite de la date ou des dates auxquelles est conféré le baptême. Il y manque aussi la mention des paroles prononcées au cours de l'administration du sacrement : textes des prières ou des chants ; paroles de l'évêque qui baptise ; paroles de renonciation à Satan et d'attachement au Christ, prononcées par le baptisé. Il y manque enfin des indications précises sur le catéchuménat [4] et le rôle des diaconesses dans le baptême des femmes. En revanche, Denys inclut nettement dans la cérémonie du baptême l'inscription du baptisé et du parrain, qu'on faisait ordinairement au début du carême dans la liturgie d'Antioche [5]. La totalité des rites du baptême se trouve d'ailleurs rassemblée dans une même cérémonie qui se clôt par la consignation du baptisé avec le μύρον, et

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*
3. EH 397 A.
4. Ce sujet est abordé occasionnellement au ch. suivant (EH, ch. III), à propos de l'Eucharistie (cf. *L'Univers dionysien*, pp. 192-196). Mais ce passage n'apporte pas les précisions souhaitées concernant la date, la durée et les modalités du catéchuménat.
5. Cf. A. WENGER, *o. c.*, p. 74.

par son admission à la liturgie eucharistique [1]. Malgré ces différences, on doit accorder que Denys reprend, pour l'essentiel, les rites de la liturgie syrienne [2].

II. Absence de typologie.

Dépassant maintenant l'analyse matérielle des rites et de leur succession, nous devons essayer de préciser le sens du baptême selon Denys, en utilisant les divers passages où ce sacrement se trouve expliqué, et très spécialement la troisième partie (θεωρία) du chapitre II de la *Hiérarchie Ecclésiastique*.

Cette nouvelle étude impose d'abord une constatation négative : il n'y a pas de typologie chez Denys. La description et l'explication de la liturgie baptismale, comme celle des autres sacrements, ne se réfèrent pas explicitement à l'Ancien Testament qui est d'ailleurs rarement cité dans l'ensemble de la *Hiérarchie Ecclésiastique*. Pour ce traité, A. van den Daele relève en effet cinq citations de l'Ancien Testament, contre près de cinquante pour la *Hiérarchie Céleste* [3]. Or la *Hiérarchie Céleste* est sensiblement plus courte que la *Hiérarchie Ecclésiastique* [4]. De plus, aucune citation vétéro-testamentaire de la *Hiérarchie Ecclésiastique* n'est exploitée comme thème typologique [5]. Les développements les plus banals auxquels ont pu donner lieu, par exemple, le passage de la Mer Rouge ou les eaux du Jourdain, comme types du baptême, semblent parfaitement inconnus de

1. On sait qu'à Constantinople, par ex., le renoncement et l'adhésion avaient lieu le vendredi saint (Wenger, *o. c.*, p. 85).

2. Sur ce point, cf., par ex., R. Tonneau et R. Devreesse, *éd. cit.*, Introd., pp. XXVIII-XXXIX, où sont rapprochées les liturgies (baptismale et eucharistique) de Théodore de Mopsueste et de Denys ; A. Wenger, *o. c.*, pp. 66-104 ; et notre étude *L'Univers dionysien*, pp. 246-256.

3. *Indices pseudo-dionysiani*, Louvain, 1941, pp. 151-153.

4. Il faut ajouter d'ailleurs que, pas plus que la *Hiérarchie Ecclésiastique*, la *Hiérarchie Céleste* ne fait pas un usage proprement typologique de l'Ancien Testament.

5. Pour ce qui est du baptême, en particulier, *II Paralip.* XXVI, 16-21 (péché et punition d'Ozias) ; Nombres XVI (péché et punition de Coré) ; *Lévit.* X, 1-2 (péché et punition de Nadab et Abiu) : tous ces passages, cités par EH II, 393 C, illustrent simplement cette loi hiérarchique qu'un non-initié ne doit pas s'approcher de lui-même des choses saintes, ni, moins encore, s'en emparer de force.

Denys [1]. Et l'ensevelissement du nouveau baptisé dans la piscine baptismale est seulement présenté comme une imitation des trois jours durant lesquels Jésus, source de vie (ζωοδότης), est resté dans le tombeau [2].

Faut-il voir dans cette absence de référence typologique une position systématique de Denys, une substitution intentionnelle du schème *αἰσθητός — νοητός* au schème *τύπος — ἀλήθεια* [3] ? Une étude de ces deux couples d'oppositions devrait permettre de répondre à cette question.

A propos de la liturgie eucharistique où sont proposées successivement aux fidèles des lectures empruntées à l'Ancien Testament et au Nouveau, Denys s'exprime de la manière suivante : « Ainsi se justifie l'usage, après l'Ancien Testament, d'annoncer publiquement la nouvelle Alliance : il me semble, en effet, que cet ordre qui vient de Dieu et que prescrit la hiérarchie, indique comment l'un a prévu les œuvres divines de Jésus (ἡ μὲν ἔφη τὰς ἐσομένας Ἰησοῦ θεουργίας), comment l'autre les accomplit (ἡ δὲ ἐτέλεσε) ; comment l'un a dépeint la vérité en images, (ἐν εἰκόσι τὴν ἀλήθειαν ἔγραψεν), comment l'autre en a montré la réalité présente (παροῦσαν ὑπέδειξε) ; car ce qui était annoncé par l'un (ἐκείνης προαναρρήσεων), les événements que rapporte l'autre en ont confirmé l'authenticité (ἡ κατὰ ταύτην τελεσιουργία τὴν ἀλήθειαν ἐπιστώσατο) » [4].

Ce passage décrit les deux Testaments en fonction du degré d'ἀλήθεια qu'ils représentent. Le premier est une vérité en images, à venir, annoncée (ἐν εἰκόσι... ἐσομένας... προαναρρήσεων), le second, au contraire, apporte la vérité définitive, vraiment présente, accomplie, parfaite (παροῦσαν... τελεσιουργία... ἐτέλεσε). Le salut est ainsi présenté comme une marche historique vers la pleine vérité, et l'Ancien Testament apparaît

1. On trouvera une présentation de ces thèmes dans J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, et *Bible et Liturgie*, Paris, 1951.

2. EH 404 B : τὸν θεαρχικὸν τῆς τριημερονύκτου ταφῆς Ἰησοῦ τοῦ ζωοδότου μιμεῖσθαι θάνατον.

3. GERHARD FITTKAU, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*, Theophaneia IX, Bonn, Hanstein, 1953. Les remarques de Fittkau se vérifient mieux d'ailleurs pour Denys que pour Chrysostome, comme l'a justement fait observer J. DANIÉLOU, *R. Sc. R.*, XLII, 1954, pp. 606-610.

4. EH 432 B ; traduction M. DE GANDILLAC, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, 1943, p. 269.

comme l'image, la préfiguration, le « type » (εἰκών) de cette vérité intégrale, qu'apporte le nouveau.

Denys ne s'est pas engagé dans la présentation particulière de types et d'antitypes déterminés [1]. Il pose seulement le principe d'une telle confrontation en établissant, à propos des deux Testaments, la corrélation εἰκών — ἀλήθεια. Et dans cette opposition, le terme εἰκών prend certainement une résonance historique, aussi bien que le terme ἀλήθεια dont il est le corrélatif, et, à ce titre, il peut être considéré comme un équivalent de τύπος.

Mais, dans la plupart des cas, les corrélatifs τύπος et ἀλήθεια sont dépouillés de cette note historique. L'ἀλήθεια constitue la signification intelligible (νοητόν) que l'intelligence purifiée dégage des symboles bibliques ou sacramentels [2]. Et le τύπος devient l'un des nombreux synonymes de σύμβολον et d'εἰκών [3]. De ce point de vue, par exemple, les τύποι dissemblables, comme les images dissemblables, offriront l'avantage d'empêcher l'intelligence de les considérer comme vrais en eux-mêmes et de s'y arrêter (μήτε τοὺς τῶν ἱερῶν ἀγαλμάτων φιλοθεάμονας, ὡς ἀληθέσιν ἐναπομεῖναι τοῖς τύποις) [4].

Plus précisément encore, le τύπος est envisagé en corrélation avec une σφραγίς [5] ou un ἀρχέτυπος [6]. Il est la marque, l'em-

1. Il ne nous dit pas davantage si ces « correspondances » d'un testament à l'autre sur tels thèmes particuliers, faisaient l'objet de la catéchèse prébaptismale.

2. Cf. CH 140 BC, 141 B, pour les symboles bibliques ; EH 425 A, 428 A : τὴν θεοειδῆ τῶν ἀρχετύπων ἀλήθειαν.

3. A cette même signification, il faut rattacher les termes τυποπλαστία τυπικός, τυπωτικός, τοπόω : cf. CH 137 A, 140 A, 241 C (notre hiérarchie humaine reçoit son τύπος de la hiérarchie céleste dont elle est l'image : τὴν ἀγγελικὴν εὐπρέπειαν ὡς ἐν εἰκόσιν ἕξει, τυπουμένη δι' αὐτῆς), 261 B, 305 A, 328 A, 329 A, 336 A ; EH 401 D, 473 B, 501 BC ; DN 588 B, 592 B, 597 A ; Ep. IX, 1105 C, 1108 A. On notera les rapprochements suivants : τυπωτικοῖς συμβόλοις (CH 121 B et Ep. IX, 1108 C); τυπωτικαῖς φαντασίαις (CH 340 B) ; τυπικῶν εἰκόνων (CH 336 C).

4. CH 145 A.

5. DN 644 AC développe le thème de la ressemblance plus ou moins grande des divers τύποι à l'unique σφραγίς qui les constitue. En EH 533 B, lors de la consécration monacale, le prêtre *marque* le moine en lui conférant la tonsure en forme de croix (τῷ σταυροειδεῖ τύπῳ σφραγισάμενος αὐτὸν [=τὸν μοναχὸν] ὁ ἱερεύς) ; cf. EH 536 A.

6. L'archétype est la réalité intelligible, divine, dont le τύπος est

preinte, le sceau d'un archétype [1], plutôt que la préfiguration et l'annonce, dans l'histoire et selon l'histoire, d'un antitype à venir [2] : expression définitive, quoique imparfaite, de réalités éternelles et sans forme (*ἀτύπωτα*) [3], plutôt qu'ébauche d'une réalité parfaite à venir, mais engagée encore dans le temps et dans l'espace.

On doit accorder dès lors que si Denys a retenu par endroits le vocabulaire et les oppositions de la typologie (opposition *τύπος* ~ *ἀλήθεια* ; *ἀντιτυπία*, *-πος* ~ *ἀρχέτυπος*), il l'a fait dans un sens qui tend à les réduire à une simple métaphysique de l'image ou du symbole, abstraction faite ordinairement de toute correspondance historique et spirituelle d'un Testament à l'autre. La symbolique dionysienne tend à se suffire à elle-même ; par elle-même, elle se veut explicative et anagogique, aussi bien pour l'exégèse biblique que pour la présentation des sacrements. L'Écriture et les rites sacramentels étant donnés, acceptés et retenus comme appuis de l'intelligence, l'idéal de la symbolique est d'atteindre directement les réalités saintes signifiées, par l'exégèse et la contemplation des signes. Puisque la vérité selon Denys est d'essence intelligible, il évitera autant que possible le détour, appauvrissant à ses yeux, de l'histoire.

Pourquoi cette attitude ? Quelle en est la clé ? On pourrait croire, à propos du baptême en particulier, que la présentation qui en est faite est trop brève pour avoir pu retenir des thèmes typologiques. Mais cette raison ne vaut pas, car de tels thèmes

l'expression, l'empreinte, la marque, l'image : cf. EH 428 C : *τῶν ἀρχετύπων κάλλος* ; 436 C : *ἀρχετύποις κάλλεσι* ; 473 BC : *ἀρχέτυπον εἶδος* (=modèle intelligible du peintre) ; 473 D : *τὴν ἀρχέτυπον νόησιν* ; 501 B ; DN 644 A, 693 B, 697 C. Cf. DN 644 B : *ἀρχετυπία* et CH 144 B: *τὰς ἀΰλους ἀρχετυπίας*.

1. C'est ce qu'expriment les verbes *τυπόω*, *ἐκτυπόω*, *ἐντυπόω*. Le substantif *ἐκτύπωμα* désigne le résultat de cette action.

2. Les rares emplois des termes *ἀντιτυπία* (CH 260 D), *ἀντίτυπος* (CH 332 A, DN 644 B) et *ἀντιτυπής* (CH 301 B) ne présentent pas l'acception technique que la typologie réserve au terme d'*antitype*, mais indiquent seulement la résistance et l'opacité opposées par une nature déterminée à la *σφραγίς* de l'archétype dont elle devrait devenir l'image ou le « type ».

3. DN 588 B : *τοῖς ἐν πλάσει καὶ τύπῳ τὰ ἁπλᾶ καὶ ἀτύπωτα* ; 592 B : *καὶ μορφὰς καὶ τύπους τοῖς ἀμορφώτοις τε καὶ ἀτυπώτοις περιτιθείσης* ; Ep. IX, 1105 C : *καὶ τυπωτικὰ καὶ πολύμορφα τῶν ἀμορφώτων καὶ ἀτυπώτων*; CH 140 A : *τῶν ἀτυπώτων οἱ τύποι, καὶ τὰ σχήματα τῶν ἀσχηματίστων*

ne sont développés nulle part ailleurs, ni pour l'exégèse sacramentaire ni pour l'exégèse scripturaire [1]. De plus, le chapitre réservé au baptême consacre quatre colonnes à l'exégèse intelligible des rites (θεωρία) [2], alors qu'il en consacre seulement deux à la description des rites eux-mêmes [3].

Peut-être expliquerait-on mieux le silence de Denys sur ce point en supposant que les parallèles typologiques faisaient l'objet des instructions préparatoires du catéchuménat, tandis que l'enseignement de Denys, qui se situe à un stade ultérieur, n'est plus homélitique ni catéchétique, mais presque exclusivement intellectuel [4]. Plutôt qu'à souligner des correspondances et des achèvements dans l'histoire, il s'applique à découvrir et à dégager directement la signification intelligible, éternelle, d'une tradition (παράδοσις) pourtant proposée et engagée dans l'histoire. Il interprète et explique un donné de l'histoire, mais ne l'interprète pas selon l'histoire.

Il est probable qu'Antioche avait déjà mis Denys en garde contre certaines formes de typologie trop allégorisante. Mais il y a encore de la typologie à Antioche. Une autre raison devrait donc expliquer la réserve plus totale de Denys. Son souci de ne retenir de l'enseignement biblique et sacramentel que ses valeurs d'intelligibilité semble correspondre à une intention précise et constante : confronter le contenu de la sagesse chrétienne à ceux des autres sagesses, en lui appliquant, autant que possible, leurs cadres et leurs schèmes explicatifs.

III. Infiltrations gnostiques.

De ce point de vue, on pourrait mieux comprendre les infiltrations gnostiques dont témoignent le dionysisme en général, et

1. EH II, qui traite du baptême, représente environ six colonnes de Migne ; si on y ajoute EH VII (565 D – 568 C) qui concerne le baptême des enfants, nous avons en tout sept colonnes environ.
2. EH 397 A – 404 D.
3. EH 393 A – 397 A.
4. La même attitude se manifeste dans *Théologie Mystique* dont le ton est strictement didactique : les allusions à la vie de Moïse sont extrêmement sobres au regard des développements que lui consacrent Philon et Grégoire de Nysse.

le chapitre sur le baptême en particulier ; on pourrait mieux comprendre surtout les principes et l'esprit qui président à l'exégèse des rites sacramentels.

Un passage de la *θεωρία* du baptême semble faire écho au thème gnostique du salut par la connaissance de soi : « Mais », dit Denys, « puisque Dieu même est le principe de cette institution sacrée qui permet aux saintes intelligences de se connaître elles-mêmes (*καθ' ἣν ἑαυτῶν ἐπιγνώμονες οἱ ἱεροὶ νόες*), quiconque s'empressera de considérer sa propre nature verra d'abord quel il est soi-même en son principe (*ὁ πρὸς τὸ οἰκεῖον τῆς φύσεως ὁρατὸν ἀνατρέχων, ἐν ἀρχῇ μὲν ὅστις ποτέ ἐστιν, αὐτὸς ὄψεται*), et de cette connaissance il recevra en quelque sorte le premier des dons sacrés qui naîtront en lui de son ascension vers la lumière (*καὶ τοῦτο λήψεται πρῶτον ἐκ τῆς πρὸς τὸ φῶς ἀνανεύσεως ἱερὸν δῶρον*). S'étant considéré soi-même en toute rectitude dans sa propre nature (*τὰ οἰκεῖα... ἐπισκοπήσας*) et d'un regard sans passion, il échappera ainsi aux crasses ténèbres de l'ignorance (*τῶν ἀλαμπῶν μὲν ἀποφοιτήσει τῆς ἀγνωσίας μυχῶν*) » [1]. Les termes *ἐπιγνώμων* [2], *ἀγνωσία* [3], le thème de la connaissance de soi par soi comme principe de salut, sont essentiels à bien des gnoses [4]. Gnostique encore l'opposition entre les simples (*ἀτελεῖς*) à qui suffit une exégèse élémentaire, et les parfaits (*τὰς τῶν τελουμένων ἀρχὰς... μυηθέντες*) qui accèdent à une connaissance approfondie (*ἐπιγνωσόμεθα*) des réalités intelligibles (*νοητά*) [5].

Toutefois la gnose dionysienne n'est pas une sorte de socratisme qui tirerait de soi connaissance et salut : c'est *d'ailleurs*, et non de lui-même, que vient au non-initié son désir de savoir

1. EH 400 BC ; trad. DE GANDILLAC. p. 258.

2. Denys a cité un peu plus haut (393 A) *I Tim.* II, 4 : *ἅπαντας ἀνθρώπους θέλων σωθῆναι, καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν*, qui peut étayer le thème du salut par la connaissance ; un peu plus bas (400 C), il emploie le terme *ἐπιγνωμοσύνη* pour désigner cette connaissance de soi qui caractérise le nouveau-baptisé.

3. En EH 393 D, nous avons vu que le nouveau-baptisé répudie l'ignorance de la vraie beauté (*τὴν ἀγνωσίαν τοῦ ὄντως καλοῦ*).

4. Sur Denys et la gnose, cf. *L'Univers dionysien*, pp. 240-243.

5. EH 397 C.

et de perfection (οὐκ αὐτόθεν ἐπιθυμήσει) [1]. Et cette connaissance perfective lui viendra progressivement, par les ordres hiérarchiques qui le précèdent [2], de l'unique source de toute sainteté et de tout savoir [3]. Il n'y a donc pas chez Denys une connaissance de soi autonome et séparée ; moins encore envisage-t-il une telle connaissance comme source exclusive de toute connaissance et de tout salut.

Un deuxième trait permet de préciser le caractère de la gnose dionysienne. Elle ne répartit jamais les intelligences selon le schème, pourtant hiérarchique et ternaire, des ὑλικοί (ou σωματικοί ou σαρκικοί), des ψυχικοί et des πνευματικοί. Aucun de ces termes ne revêt dans le *corpus* dionysien le sens technique qu'il prend ordinairement dans la plupart des gnoses : catégorie de ceux qui sont nécessairement damnés parce qu'exclus de la gnose (ὑλικοί, σαρκικοί, σωματικοί, parce que ἀγνοοῦντες ou ἀνόητοι) ; catégorie de ceux qui peuvent par leur volonté et leur conduite se porter soit vers le salut soit vers la damnation, selon qu'ils auront opté pour ou contre la gnose (ψυχικοί) ; catégorie de ceux qui sont nécessairement sauvés parce que gnostiques (γνωστικοί, πνευματικοί) [4]. Il est instructif à cet égard de constater que l'adjectif πνευματικός et l'adverbe correspondant ne sont employés respectivement qu'une seule fois dans toute l'œuvre connue de Denys, et encore dans des contextes qui ne présentent aucun caractère gnostique [5]. La

1. EH 400 C : on sait que chez Denys, comme dans les gnoses, connaissance et perfection vont ensemble (*L'Univers dionysien*, pp. 234-240).

2. EH 400 C : διὰ τῶν αὐτοῦ πρώτων ἐπὶ τὰ ἔτι πρότερα, καὶ δι' ἐκείνων ἐπὶ τὰ πρώτιστα, καὶ τελειωθεὶς ἐπὶ τὴν ἀκρότητα τὴν θεαρχικὴν ἐν τάξει καὶ ἱερῶς ἀναχθήσεται.

3. EH 400 CD. Cf. *L'Univers dionysien*, pp. 111-115 et 119.

4. Cf., par ex., Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, 56,3-57 (éd. F. Sagnard, *Sources Chrétiennes*, 23, Paris, 1948, pp. 172-174) ; et H.-Ch. Puech, *Phénoménologie de la gnose*, dans *Annuaire du Collège de France*, 53e année (1953), pp. 163-169 ; 54e année (1954), pp. 191-195 ; 55e année (1955), pp. 169-176 ; 56e année (1956), pp. 186-199.

5. EH 501 C rappelle cette vérité banale que le « sacrement » (τελετή) de la Loi était d'élever au culte spirituel (ἡ πρὸς τὴν πνευματικὴν λατρείαν ἀναγωγή) ; DN 645 C, à propos de la Trinité, invite à entendre les noms des personnes divines de manière spirituelle (πνευματικῶς), c'est-à-dire de manière incorporelle, immatérielle, intelligible (τοῦτ' ἔστιν ἀσωμάτως, ἀΰλως, νοητῶς).

même remarque s'impose pour le terme *ψυχικός* qui s'applique toujours aux réalités de l'âme, sans jamais désigner une catégorie particulière de l'humanité sous le rapport de ses chances de salut [1]. S'il arrive, enfin, que les termes *σαρκικός*, *σωματικός* et *ὑλικός* comportent une signification péjorative, faisant écho à l'enseignement banal de l'Écriture et de l'Église [2], nulle part ils ne présentent la signification spécifiquement gnostique d'exclusion irrémédiable de toute connaissance et de toute sainteté.

Ainsi Denys n'a pas repris une pièce importante du vocabulaire technique de la gnose ; il a même pratiquement renoncé à l'opposition *πνευματικός* ~ *σαρκικός*, si classique dans l'Église des premiers siècles [3], bien qu'il ait maintenu une liaison rigoureuse et nécessaire entre connaissance et sainteté [4].

IV. Exégèse noétique.

Les divers platonismes lui ont d'ailleurs fourni les cadres de cette exégèse divinisatrice avec l'opposition *αἰσθητός* ~ *νοητός*. Un traité spécial en justifiait l'usage : « Comme on l'a montré avec évidence dans le traité *Des intelligibles et des objets des sens* (*Περὶ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν*) », dit Denys, « les réalités saintes qui sont perçues par les sens (*τὰ μὲν αἰσθητῶς ἱερά*) sont les images des réalités intelligibles (*τῶν νοητῶν ἀπεικονίσματα*), les guides (*χειραγωγία*) et les voies (*ὁδός*) qui nous y conduisent ; et les intelligibles constituent le principe et la science (*ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμη*) des [réalités] perceptibles aux sens que nous présente la hiérarchie (*τῶν κατ' αἴσθησιν ἱεραρχικῶν*) » [5].

Ce principe posé, la tâche de la *θεωρία* sera de nous faire franchir la distance qui sépare la forme ou l'expression sensible des

1. Cf. EH 393 A, 432 A ; DN 713 A, 916 C.

2. Par ex., CH 144 A : *σωματικῆς ὀρέξεως* ; EH 512 A : *σαρκικῶν ὀρέξεων* ; 393 A et 564 C qui citent *Jean* I, 12-13 ; 433 C : *τὰ σαρκὸς ἐνεργήσει* ; CH 145 B : *τὰς ὑλικὰς προσπαθείας* (cf. DN 896 C ; Ep. IV, 1040 D ; Ep. X, 1117 B).

3. Cf., par ex., Jean Chrysostome, *Huit catéchèses...*, *éd. cit.*, *Index*, p. 276, s. v. *πνευματικός*.

4. Cf. *L'Univers dionysien*, pp. 234-243.

5. EH 397 C. C'est le seul passage où il soit fait allusion à ce traité ; cf. notre art. *Denys*, dans DS III, col. 261.

rites, de la signification intelligible qui les a suscités et qui les éclaire : cette démarche sera donc essentiellement purificatrice, simplificatrice, anagogique. Elle ira du dehors au dedans, du multiple à l'unité, du désordre sous toutes ses formes à l'ordre parfait qui régit les réalités intelligibles et divines. Elle retrouvera le vrai caractère de ces réalités en les dégageant de tout ce qui les déforme ou les appauvrit, et en purifiant corrélativement le regard de l'intelligence dans la lecture même des symboles [1].

Par cette anagogie purificatrice et illuminatrice, l'intelligence progressera dans la connaissance du don que lui propose toujours la divine Bonté. Il est remarquable que cette grâce d'en haut et l'accueil qui doit lui être fait, soient décrits par Denys comme une lumière intelligible qui doit être accueillie par les yeux de l'intelligence : « Ainsi », dit-il, « nous pouvons affirmer que la Bonté de la divine Béatitude, tout en demeurant constamment semblable et identique à elle-même (*ἡ... ἀγαθότης ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα*) [2], dispense généreusement à quiconque la contemple avec les yeux de l'intelligence les rayons bienfaisants de sa propre lumière (*τὰς τοῦ οἰκείου φωτὸς ἀγαθοεργέτιδας ἀκτῖνας, ἐπὶ πάσας ἀφθόνως ἁπλοῦσα τὰς νοερὰς ὄψεις*) » [3]. C'est en face de cette lumière intelligible (*νοητὸν φῶς*) que le libre arbitre des intelligences (*αὐθαίρετος αὐτεξουσιότης*) devra se prononcer [4]. Elles peuvent fermer leurs yeux et se détourner de la lumière (*ἀποστρεφομένη, συμμύσασα, μυωπάζουσα*) [5], bien que ce refus ne change rien à la nature de la lumière ni à la générosité de son rayonnement [6]. Elles peuvent aussi se précipiter avec

1. Cf., pour le baptême, EH 397 C, où l'on trouvera les termes *ἀναγωγή* et *ἀνάβασις* (*τὴν ἐναρμόνιον ἀναγωγὴν ... ἀναβάσεσιν ἱεραῖς*). Sur ce processus anagogique et purificateur, voir notre étude *Symbolisme et théologie négative selon le Ps.-D.*, dans *Bulletin de l'Association G. Budé*, mars 1957, pp. 97-113, et *L'Univers dionysien*, pp. 204-209.

2. On reconnaît les expressions du *Phédon* décrivant la condition de l'âme, par opposition à celle du corps (*Phédon* 78c – 80b, par ex.) ; ces termes ont été repris par les diverses traditions platoniciennes, néoplatoniciennes et gnostiques, pour décrire les réalités intelligibles.

3. EH 397 D. Ce vocabulaire était, lui aussi, devenu classique avec Plotin et les néoplatoniciens postérieurs. Sur l'adverbe *ἀφθόνως* et son synonyme *ἀγαθοειδῶς*, cf. *L'Univers dionysien*, p. 316, n. 1.

4. EH 397 D – 400 A.

5. EH 400 A.

6. *Ibid.*

orgueil sur cette lumière et tenter d'outrepasser la mesure de clarté dont elles sont capables et qui leur est destinée (*τολμηρῶς ἐπιχειρήσοι... ἀκόσμως ὑπερφρονοῦσα*) [1] : mais cette attitude les prive non seulement de l'excès de lumière qu'elles ont désiré contre l'ordre de Dieu et sans tenir compte de leur propre condition (*ἀνοικείων*), mais même de la mesure à laquelle elles pouvaient légitimement aspirer (*μετρίου*) [2]. La règle de leur comportement doit être d'accueillir avec une respectueuse modestie et en observant les médiations hiérarchiques requises, l'exacte mesure de lumière que Dieu leur destine (*οἰκείων*), dans l'ordre et l'harmonie, conformément à la réceptivité de chacune [3].

A cette condition, les intelligences liront facilement le sens des symboles. L'eau et les immersions du baptême leur parleront des exigences de pureté (*ἀποκάθαρσιν*) qu'entraîne le passage d'une conduite mauvaise (*τῆς ἐν κακίᾳ πολιτείας*) à une vie vertueuse et divine (*ἐναρέτου καὶ θείας ζωῆς*) [4] ; la triple immersion apprend en outre au baptisé à imiter la mort et l'ensevelissement de Jésus, source de vie (*ζωοδότου*) [5]. Dans les hésitations, l'humilité et la honte du postulant qui confesse ses péchés et sollicite de son parrain la faveur d'être présenté à l'évêque (= le *hiérarque*) et admis dans la hiérarchie, on verra l'image de l'ordre harmonieux et saint qui préside aux réalités divines (*τῆς εὐκόσμου καὶ ἱερᾶς τάξεως εἰκών*) [6]. La consignation par l'évêque et l'inscription du baptisé sur les registres de l'Église symbolisent (*σύμβολον, σημεῖον*) l'accueil de Dieu qui admet

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*
3. EH 400 B : *ἱεραρχικῶς ἐλλάμπων ἐν εὐκοσμίᾳ καὶ τάξει καὶ ἀναλογίᾳ τῆς ἑκάστου πρὸς τὰ ἱερὰ συμμετρίας*. Ce passage s'applique à l'évêque, dépositaire et dispensateur des dons de Dieu. Denys repousse le désordre et l'orgueil (*ἀμετρία, ἀκοσμία, ὑπερφρονεῖν*) avec autant de vigueur que les Grecs. Cette exigence d'ordre et de mesure est, à ses yeux, la condition fondamentale de la hiérarchie (cf. *L'Univers dionysien*, ch. I à IV). L'attitude idéale de l'intelligence est celle qui rejette à la fois l'*ἀποστασία* qui la détourne de Dieu, et l'*ἀμετρία* ou l'*ὑπερφρονεῖν* qui la portent à désirer des biens trop élevés pour elle (EH 400 B).
4. EH 397 B.
5. EH 404 BC.
6. EH 400 C.

le postulant à sa propre participation (τὴν ἑαυτῆς [= θείας μακαριότητος] μετουσίαν) et à la participation des réalités divines (κοινωνὸν τῆς τῶν ἐνθέων ἀποκληρώσεως), en l'inscrivant sur le registre des sauvés (τοῖς σωζομένοις αὐτὸν ἐγκαταλέγουσα) [1].

Le dépouillement des anciens vêtements, l'abjuration que prononce le postulant face à l'occident, la formule d'adhésion au Christ qu'il prononce face à l'orient, signifient le mouvement de conversion totale qui arrache le baptisé à tout ce qui le divise pour le conformer parfaitement à l'Un [2]. Ces rites expriment donc l'exclusion des vies divisées (μεριστὰς ζωάς), de ce qui détruit la forme de l'Un (τοῦ ἑνοειδοῦς διαιρέσεσιν), de la vie ancienne (προτέραν ζωήν = la vie du vieil homme selon saint Paul), des ténèbres qui s'attachent à une conduite mauvaise (ἀλαμποῦς κακίας..., παντελεῖ τῆς κακίας ἀποφοιτήσει), de la dissemblance (ἀνομοιότητος), de ce qui donne la mort et s'oppose à la vie (νεκρώσεσι καὶ ἀνυπαρξίαις) [3].

En même temps ils signifient conversion et attachement à l'Un (τὸ Ἕν), fermeté dans la lumière divine (τὴν ἐν τῷ θείῳ φωτὶ στάσιν), tension vers l'Un et vers ce qui possède la forme de l'Un (πρὸς τὸ ἓν ὁλικῆς συννεύσεως..., ταῖς διηνεκέσιν ἐν συντονίᾳ πρὸς τὸ ἓν ἀνατάσεσι), conquête des réalités intelligibles propres à l'état déiforme (ἴσχει τὰ νοερὰ τῆς θεοειδοῦς ἕξεως), fixation et tension dans l'amour de la vérité (οὐδὲ τοῦ ἱεροῦ τῆς ἀληθείας ἔρωτος ἐν καταλήξει ποτὲ γενέσθαι, προσεχῶς δὲ καὶ αἰωνίως ἐπ' αὐτὴν... ἀνατείνεσθαι), ascension de plus en plus parfaite vers la Théarchie (τὴν ἐπὶ τὰ τελειότερα τῆς θεαρχίας ἀναγωγής) [4]. Dans les onctions d'huile, on verra le signe des combats que le baptisé doit soutenir avec le Christ, qui le feront marcher sur les traces de Dieu (θείοις ἴχνεσι) et obtenir sa propre divinisation en imitant les combats de Dieu (ταῖς θεομιμήτοις ἀθλήσεσι τὰς πρὸς θέωσιν ἐναντίας αὐτῷ καταπαλαίσας ἐνεργείας) [5]. Les vêtements *lumineux* (φωτοειδεῖς

1. EH 400 C – 401 A.
2. EH 401 AC.
3. *Ibid.* : c'est l'ἀποταγή vis-à-vis de tout ce qui s'oppose à la forme divine (401 B).
4. EH 401 AC.
5. EH 401 C – 404 A.

ἐσθῆτας) dont on revêt le nouveau baptisé sont un symbole d'ordre, de conformité à Dieu et de lumière : la maîtrise des passions et la tension vers l'Un (τῇ ἀπαθείᾳ καὶ τῇ πρὸς τὸ ἓν ἐν συντονίᾳ συννεύσει) ont fait que le désordre devient ordre, que ce qui était sans forme prend forme, dans l'éclat d'une vie parfaitement lumineuse (τὸ ἄκοσμον κοσμεῖται, καὶ τὸ ἀνείδεον εἰδοποιεῖται, τῇ φωτοειδεῖ καθόλου ζωῇ λαμπρυνόμενον) [1]. Quant au dernier symbolisme, celui de l'onction d'huile parfumée (μύρου... χρίσις), Denys l'estime tout à fait indicible (ἀῤῥητοτάτην) et laisse à ceux qui ont été jugés dignes de la communion de l'Esprit-Saint le soin d'en dégager la portée intelligible (ἐπιγνῶναι νοερῶς) [2].

Le détail de ces exégèses montre assez les principes qui les commandent : partout il s'agit de retrouver la liaison sensible — intelligible. Cette liaison n'est pas de nature historique et ne s'effectue pas ordinairement dans l'histoire ou selon l'histoire. Nous ne voyons guère que les rites de signification christologique (onction d'huile, triple immersion) qui soient susceptibles d'une telle explication. Mais, ici encore, Denys semble vouloir dépasser le point de vue de l'histoire, en parlant de traces divines (θείοις ἴχνεσι), de combats qui imitent Dieu (θεομιμήτοις ἀθλήσεσι), de divinisation (θέωσιν) [3], de mort théarchique (θεαρχικὸν θάνατον) [4] : sans être pour autant éliminée, la réalité historique s'atténue considérablement devant le point de vue de la divinisation. L'essentiel, aux yeux de Denys, reste le retour à l'intelligible qui est, de soi, divin et divinisateur.

Or c'est bien là une démarche caractéristique de tous les platonismes et de la plupart des gnoses. De plus, les thèmes retenus par Denys et qui s'inscrivent dans l'opposition sensible ~ intelligible, sont, eux aussi, des thèmes classiques des platonismes, des néoplatonismes et des gnoses : purification (κάθαρσις), conversion (ἐπιστροφή), anagogie (ἀναγωγή, ἀνάβασις), tension (συντονία, ἀνάτασις, ἀνατείνεσθαι) ; détournement du mal (ἀπο-

1. EH 404 C.
2. EH 404 CD.
3. EH 404 A.
4. EH 404 B.

στρέφω, ἀποταγή) corrélatif de la conversion au Bien, et, inversement, détournement du Bien (*ἀποστρέφω, ἀποστασία, συμμύω, μυωπάζω*) corrélatif de la conversion au mal ; opposition des deux genres de vie (*ἡ ἐν κακίᾳ πολιτεία ~ ἡ ἔνθεος πολιτεία..., ἡ ἐνάρετος καὶ θεία ζωή*) ; opposition ordre ~ désordre (*κόσμος, εὐκοσμία, τάξις, ἁρμονία ~ ἀκοσμία, ἀταξία, ἀμετρία, ὑπερφρονεῖν*) ; oppositions conjointes de la connaissance qui est vertu et qui unit (*γνῶσις, ἐπίγνωσις, ἐπιγνωμοσύνη, ἐπιστήμων, ἐπιγνώμων, ἐπιστήμη = ἀρετή = ἕνωσις*), à l'ignorance qui est mal et qui divise (*ἄγνοια, ἀγνωσία = κακία = διαίρεσις*) ; opposition entre la ressemblance [à Dieu ou à l'Un ou à la Lumière] et la dissemblance (*θεοειδής, φωτοειδής, ἑνοειδής, θεομίμητος ~ ἀνομοιότης, ἐναντίος*) ; opposition entre les passions et la maîtrise des passions (*πάθη ~ ἀπάθεια*) ; opposition entre ce qui a forme [divine] et ce qui en est privé (*ἀνείδεον ~ εἰδοποιεῖται*) ; opposition entre le désir avilisant et l'amour divin (*ὀλέθριον ὕφεσιν ~ θεῖος ἔρως*) ; oppositions conjuguées du mal qui est ténèbre, au Bien qui est lumière (*ἄλαμπὴς κακία ~ φῶς νοητόν = τἀγαθόν*).

De telles constatations ne veulent certes pas faire contester le caractère chrétien du baptême que nous présente Denys. La nature et la succession des rites constituent sur ce point un argument ferme et décisif. Décisive aussi la référence explicite et précise au Christ. Décisives encore les références à Jean sur la nouvelle naissance et la filiation divine du baptisé (*τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τὸ ὑπάρχειν ἐνθέως, θεογενεσία, θεία γέννησις*). Décisives enfin les références à Paul à propos de l'ensevelissement mystique avec le Christ et de la mort au péché, que représentent les immersions du baptisé dans la cuve baptismale (*συναποθνήσκει Χριστῷ μυστικῶς τῇ ἁμαρτίᾳ κατὰ βάπτισμα*) [1]. Il faut même ajouter que bien des symbolismes et des oppositions développés par Denys étaient choses banales dans la catéchèse chrétienne antérieure : le baptême, sacrement de l'illumination (*φώτισμα, φωτισμός, φωτιζόμενος, φωταγωγία*) et de l'initiation à la vie divine (*μύησις, τελετή, ἡ θεία πολιτεία*),

1. EH 404 A ; cf. 404 B : *τὸν θεαρχικὸν... μιμεῖσθαι θάνατον.*

y est constamment opposé à l'univers profane des non-initiés qui reste dans l'ignorance des choses divines et dans le mal (ἀλαμπὴς κακία, ἡ ἐν κακίᾳ πολιτεία) [1]. Tous ces points ont été parfaitement mis en lumière avant Denys. Mais sur ce fond commun, à nos yeux incontestable, ce qui caractérise, nous semble-t-il, la manière de Denys, c'est précisément d'avoir ramené toute la symbolique traditionnelle à l'opposition αἰσθητός ~ νοητός et aux catégories explicatives que cette opposition a fait naître dans les platonismes et dans les gnoses de type platonicien.

Une dernière question reste à examiner. Elle concerne la nature et les principes du symbolisme mis en œuvre dans la θεωρία du baptême [2]. Ce symbolisme, nous dit Denys, ne comporte rien d'inconvenant ou de profane (οὐδὲν ἀπρεπὲς ἢ ἀνίερον) [3]; il propose « les secrets d'une contemplation digne de Dieu dans des miroirs naturels et adaptés aux hommes (ἀξιοθέου θεωρίας αἰνίγματα φυσικοῖς καὶ ἀνθρωποπρεπέσιν ἐσόπτροις εἰκονιζόμενα) » [4]. Un peu plus loin, Denys nous adresse cette invitation : « Considère aussi attentivement avec moi (καί μοι συνετῶς ἐννόει) à quel point conviennent les symboles où s'expriment les réalités saintes (τὰ ἱερὰ μεθ' ὅσης οἰκειότητος ἔχει τὰ σύμβολα) » [5]. Entretemps il a souligné la justesse, l'exactitude du symbolisme de l'onction (ἀκριβεῖς εἰκόνας) [6], l'aptitude naturelle, « corporelle », de l'eau à symboliser la pureté (τὴν... ἀποκάθαρσιν, τῇ δι' ὕδατος φυσικῇ καθάρσει, σωματικότερον αὐτῷ διαγγέλλουσα) [7]. Et l'exégèse de chacun des rites a pareillement insisté sur la dignité instrinsèque, la convenance naturelle, l'aptitude corporelle (φυσικῶς, σωματικῶς) des divers symboles au regard des réalités intelligibles qu'ils doivent signifier.

1. Sur tous ces points, cf. *L'Univers dionysien*, pp. 246-256, où nous avons relevé ces thèmes chez des Pères antérieurs à Denys, surtout Cyrille de Jérusalem et Théodore de Mopueste.
2. Comme d'ailleurs pour les autres sacrements.
3. EH 397 A.
4. *Ibid.*
5. EH 404 B.
6. EH 401 C.
7. EH 397 B ; cf., un peu plus bas : *συμβολικὴ παράδοσις ... ὁλικῶς τῷ σώματι καθαιρομένῳ φυσικῶς δι' ὕδατος αἰνισσομένη.*

Cette position, qui trouve dans la nature même des symboles leur justification, est extrêmement nette lorsqu'il s'agit des sacrements. Mais elle ne correspond pas exactement à celle que Denys avait adoptée pour les symboles de l'Écriture. On sait en effet que le chapitre II de la *Hiérarchie Céleste* propose une théorie systématique du symbolisme dissemblable, selon laquelle, par le choc et l'effort qu'elles imposent aux intelligences, les images viles, grossières, voire ridicules et inconvenantes, sont « plus anagogiques » (*ἀναγωγικώτερα, ἀνάγουσι μᾶλλον*) que celles du symbolisme ressemblant, et doivent en conséquence leur être préférées [1]. Alors que la *Hiérarchie Céleste* semble vouloir détacher à tout prix l'intelligence de la réalité physique du symbole, foncièrement inadéquate à l'objet signifié, la *Hiérarchie Ecclésiastique*, au contraire, insiste constamment sur la dignité des images, sur leurs propriétés intrinsèques, sur leur valeur propre et leur aptitude à signifier les réalités intelligibles qu'elles représentent.

Y a-t-il là une contradiction ? Nous ne le croyons pas, pour la raison que les deux attitudes se situent à deux moments différents de la démarche divinisatrice. Avec l'exégèse biblique de la *Hiérarchie Céleste*, Denys semble préoccupé d'éliminer le profane et l'attitude profane ou profanatrice des intelligences. Il ne faut pas que les réalités divines soient ravalées au niveau des images, même des plus belles. Il ne faut pas, corrélativement, que l'intelligence puisse s'arrêter à des représentations sensibles, dans une attitude de paresse, d'esthétisme ou d'idolâtrie. Dès lors, mieux vaudra réduire la part des images dites ressemblantes, élargir celle des images dites dissemblables, pour que l'intelligence renonce définitivement et d'emblée à enfermer Dieu ou les choses divines dans les expressions sensibles qui nous en sont proposées. Éliminer le profane qui fait profession d'athéisme, en l'empêchant précisément de « profaner » Dieu dans les signes qui l'expriment et que ce profane ne comprendra pas ; déconcerter l'intelligence du fidèle, pour l'obliger, souvent contre son

1. Même enseignement dans CH XV et Ep. IX. Sur ce point, cf. notre étude *Symbolisme et théologie négative, l. c.*, pp. 102-105, et *L'Univers dionysien*, pp. 206-208.

penchant le plus naturel, à quitter des expressions manifestement insuffisantes et inadéquates : telle est la double signification et le double avantage du symbolisme dissemblable proposé par les chapitres II et XV de la *Hiérarchie Céleste* et par la *Lettre* IX.

Mais le point de vue de la *Hiérarchie Ecclésiastique* est assez différent. Ici, par définition, l'intelligence n'est plus profane. Elle est entrée ou sur le point d'entrer dans l'univers divinisateur de la hiérarchie. Elle a donc opéré la conversion qui doit lui permettre d'être divinisée et de porter sur toute chose un regard « déiforme ». C'est d'en-haut désormais qu'elle contemple les symboles, et non plus d'en-bas. Dès lors, il n'y a plus d'inconvénient à laisser la réalité physique des rites reprendre sa consistance naturelle : les risques d'immanence, de naturalisme et d'idolâtrie n'existent plus ; l'effort anagogique et purificateur est effectivement devenu la condition absolument indispensable de la lecture de tout signe ; les réalités physiques et symboliques ne seront plus arrachées aux valeurs divines qui les justifient. Il faut ajouter d'ailleurs que la hiérarchie n'a volontairement retenu, pour la liturgie des sacrements, que des symboles simples, aussi dépouillés que possible, facilement référables aux réalités saintes qu'ils rappellent ou signifient (par exemple, l'eau, l'huile parfumée, les signes de croix, le dévêtement des candidats au baptême, etc.)[1]. Et chacun de ces symboles prend spontanément sa signification dans un ensemble liturgique dont le sens global ne peut pas laisser d'hésitation à l'intelligence, puisqu'il fait l'objet constant des explications de la hiérarchie sacerdotale et se manifeste sans cesse en fruits de sainteté et de charité. La hiérarchie a tout sanctifié, hommes et rites, et les hommes peuvent désormais retourner aux symboles avec un regard pur.

* * *

1. On sait que les récits ou symboles de la Bible prêtent parfois à Dieu des sentiments, une conduite et des attitudes propres à choquer le profane ou même le fidèle mal instruit (Ep. IX, 1105 BC, par ex.).

Telles sont, semble-t-il, les grandes lignes de la symbolique et de la sacramentaire dionysiennes. Elles devraient permettre, en particulier, de mieux comprendre la vraie signification du baptême. Sacrement (ou mystère) de la naissance nouvelle, sacrement (ou mystère) de purification ou d'illumination, sacrement aussi (ou mystère) de la divinisation et de l'unité, le baptême selon Denys n'est pas séparable d'une démarche gnoséologique, par elle-même purifiante et divinisatrice. Cette gnose d'un style nouveau semble se désintéresser des correspondances que peut offrir l'histoire, que peut offrir en particulier la confrontation des deux Testaments : transhistorique plutôt qu'historique, elle exclut, de ce fait, la typologie. Elle renonce en outre aux catégories gnostiques communes qui répartissent les hommes en somatiques, psychiques et pneumatiques. Enfin, elle ne se présente pas comme une reprise ou une adaptation du socratisme en milieu et en contexte chrétiens, puisqu'elle reçoit d'en-haut la tension intellectuelle qui l'anime et les objets de contemplation dont la connaissance lui apporte le salut. Sa démarche est toujours d'orientation verticale (*ἀναγωγή, ἀνάβασις*). Et c'est exclusivement en-haut qu'elle trouve la signification et la consistance du sensible qu'elle contemple.

Selon les points de vue, on pourra se féliciter ou regretter que Denys ait préféré cette forme de contemplation et d'exégèse, presque exclusivement intemporelle, intelligible, « éterniste », à une présentation de caractère plus historique, plus concrète et plus directement centrée sur le mystère du Christ auquel est incorporé le nouveau-baptisé. Un jugement équitable devrait, en tout cas, tenir compte d'une préoccupation, essentielle chez notre auteur, et qui paraît être de dresser un corps de doctrine où les valeurs d'intelligibilité, de gnose et de divinisation puissent prendre tout leur relief, et, par là même, s'imposer à l'attention et à la sympathie d'une sagesse non-chrétienne où précisément les thèmes gnostiques et néoplatoniciens sont devenus dominants. Dès lors, on sera plutôt surpris que ces thèmes n'aient pas dévoré le donné chrétien, que le baptême du Christ et les rites de l'Église aient toujours servi de base et de norme à l'exégèse anagogique qui en est proposée, que, contre bien des platonismes et des gnoses, Denys ait sauvegardé la consistance propre des symboles

liturgiques, comme il a sauvegardé la dignité des corps voués à la Résurrection [1]. Et si cette surprise ne se change pas en admiration, du moins devrait-elle permettre de mieux saisir, sur un problème particulier, l'orientation foncière de la pensée dionysienne, avec ses limites sans doute, mais aussi avec sa fécondité.

Paris le 4 Juillet 1958. R. ROQUES.

1. Cf. EH II, 404 B ; EH VII 553 A – 556 A : sur ce point, voir encore *L'Univers dionysien*, pp. 291-294.

Les nouveaux projets d'Union en Inde et les décisions de Lambeth 1958.

A la récente Conférence de Lambeth, dans les questions qui ont été soumises à l'examen des évêques, celle du projet d'union à Ceylan et en Inde du Nord-Pakistan a tenu la première place parmi les problèmes concernant l'unionisme anglican. Rappelons que la question présente certains aspects assez complexes. Dans un article précédent [1] nous avions exposé les caractéristiques principales des deux nouveaux projets d'union. Nous invitons le lecteur à s'y reporter. Nous voudrions ici parcourir les réactions de la Conférence de Lambeth en notant les points principaux du rapport de la Commission sur l'Unité de l'Église et de l'Église Universelle, en particulier ceux qui ont donné lieu à des résolutions adoptées formellement par la Conférence. Nous tirerons également quelques conclusions relatives aux positions atteintes par la politique œcuménique de l'Église d'Angleterre en ces matières.

Le Rapport de la Commission rappelle d'abord les décisions de la dernière conférence de Lambeth en 1948 : accueil très favorable du projet de Ceylan et espoir de le voir le plus possible inspirer l'autre plan [2].

Le Rapport souligne ensuite — et nous reviendrons sur la question — que si les deux projets se réalisent, il y a des chances que les Églises de la Communion anglicane soient en pleine communion, dès le début, avec les nouvelles Églises : le Rapport passe à l'examen des projets eux-mêmes selon un ordre d'exposition analogue à celui

1. *Irénikon*, 1958, 2, pp. 245-251.
2. *Lambeth Conference* 1948. Résolutions 62 et 63.

que nous avons suivi : une partie générale et une partie consacrée aux services d'unification des ministères.

La commission faisant preuve d'optimisme, au moins en ce qui concerne le plan de l'Inde du Nord, déclare que les deux projets sont irréprochables du point de vue de la DOCTRINE, et qu'on ne peut avoir de doutes sur l'orthodoxie de la foi des Églises en formation : il s'agit ici de la foi trinitaire et christologique. Il lui faut cependant commenter en outre le fait qu'un large éventail de confessions de foi réformées remontant aux XVIe et XVIIe siècles « où se reflètent les controverses de cette période » se trouve à la disposition des catéchistes de l'Inde du Nord. La commission se contente de rappeler à ce propos que ces Églises pourront émettre leurs propres textes doctrinaux et que les formulaires réformés seront alors interprétés à la lumière de ces textes. Elle espère d'ailleurs les voir paraître en temps utile.

Introduisant ici quelques réflexions sur les principes qui commandent l'unification du MINISTÈRE, la commission approuve chaleureusement les diverses intentions [1] mentionnées par les projets et s'étend sur la plus caractéristique : l'intention de conférer tout ce dont chaque ministre peut avoir besoin aux yeux de Dieu.

A propos du BAPTÊME, la Commission approuve l'option laissée entre le baptême des enfants et celui des adultes, mais demande, dans un passage du plan de l'Inde du Nord, que soit supprimé le vocable de « membre » pour désigner les non-baptisés. En outre, elle regrette, à propos des sacrements, l'expression de « signe » employée au lieu de « signe efficace » dont elle trouve cependant des équivalents.

Il est intéressant de noter que « la Commission, désirant qu'il n'y ait de doutes sur la validité d'aucun baptême, exprime ses inquiétudes au sujet du baptême par aspersion, espérant que cette méthode ne sera employée que pour les baptêmes individuels mais de manière à ce que l'eau coule réellement sur le candidat ».

La commission espère que la CONFIRMATION par l'évêque, de règle à Ceylan, se répande aussi en Inde du Nord. Elle exprime le vœu que d'ici là l'autorisation donnée par l'évêque puisse suggérer que la confirmation presbytérale se fait comme dans le reste de la chrétienté « sous l'autorité de l'évêque ». Les autres services d'admission au statut de membre adulte *(full membership)* comportent, nous dit-on, une profession de foi, la prière pour le don du Saint-Esprit,

1. Nous les avons cataloguées a, b, c, d. Cf. *art. cit.*, p. 248.

l'imposition des mains par un évêque ou un presbytre, et équivaudraient donc pratiquement à la confirmation anglicane. Enfin, ce paragraphe se termine par une déclaration classique de la part des anglicans sur la nature de la confirmation, où l'on prend position au point de vue théologique : « La commission espère de plus que la confirmation sera regardée non seulement comme l'admission au statut de communiant mais principalement comme un moyen par lequel le Saint-Esprit est donné pour fortifier les candidats à la lutte spirituelle ».

La commission approuve la doctrine EUCHARISTIQUE des deux projets [1] et souhaite voir également ici un riche développement liturgique analogue à celui qui a marqué les premières années de l'Église de l'Inde du Sud.

La commission introduit ensuite l'examen d'une question capitale : celle de la PLEINE COMMUNION de l'Église d'Angleterre avec les deux nouvelles Églises, dès leur formation. Les deux projets, comme le faisait celui de l'Inde du Sud [2], prévoient que les nouvelles Églises demeureront en pleine communion avec les Églises (la plupart non épiscopales) qui leur ont donné naissance [3]. C'est là un corollaire de la nature de l'union envisagée. Il importe de « maintenir la pleine communion avec toutes les branches de l'Église du Christ qui ont donné naissance aux Églises » entrées dans l'union. Mais dans ces conditions, les ministres non épiscopalement ordonnés venant de l'extérieur pourraient célébrer dans les nouvelles Églises ; ce qui est contraire à la pratique de l'Église d'Angleterre. Faudra-t-il que cette dernière se retire ou restreigne l'intercommunion ? La commission n'est pas de cet avis : les autres Églises ont été aussi loin que possible pour satisfaire les anglicans.

S'autorisant de la déclaration de l'Église de Ceylan selon laquelle les ministres exerçant un ministère permanent devront être soumis au rite de réception dans le presbytérat de ladite Église, la commission pense que les irrégularités ne peuvent concerner que des ministres en visite temporaire. Vis-à-vis de ces derniers, les deux

1. On ne voit pas quelle est cette doctrine eucharistique en Inde du Nord.

2. Pour l'Église de l'Inde du Sud, le ministère demeurant en partie sans ordination épiscopale, la pleine communion éventuelle avec l'Église d'Angleterre se trouve reportée à la fin d'une période intérimaire de 30 ans, en 1977. Les Convocations n'établirent en 1955 qu'une communion partielle, exemple suivi progressivement par d'autres Églises anglicanes dans le monde.

3. On suppose ici l'union réalisée. Mais pour l'Inde du Nord certaines modifications doivent encore être introduites (voir infra).

projets prévoient d'ailleurs que les consciences de ceux qui considèrent l'épiscopat comme essentiel à la structure de l'Église, seront respectées. Ce sont là des anomalies qui dureront jusqu'à ce que la réunion progresse dans les autres parties du monde. En dépit de ces irrégularités, les Églises anglicanes ne devraient pas hésiter à accepter le ministère des nouvelles Églises « comme pleinement accrédité et en continuité historique avec celui de l'Église indivise » et même à entrer en pleine communion avec ces Églises.

Toute cette question a d'ailleurs donné lieu à une résolution formelle capitale de la Conférence (n° 21) : « La Conférence recommande que, quand les Églises se seront unies de telle manière que tout le ministère de l'Église Unie aura été épiscopalement uni, la permission accordée à des ministres en visite non épiscopalement ordonnés, venant d'Églises en communion avec les Églises unies au moment de l'union — permission de célébrer la Sainte Communion occasionnellement lorsqu'ils visitent une Église Unie — ne soit pas regardée comme un obstacle aux relations de pleine communion entre l'Église Unie et les Églises et Provinces de la Communion anglicane ; à condition que des mesures constitutionnelles adéquates soient prises pour sauvegarder la conscience des fidèles ».

* * *

Mais un point devait attirer à un titre particulier l'attention de la Conférence : à savoir le rite imaginé pour unifier dès le début le ministère du clergé déjà en fonction au moment de l'union, et qui provient des différentes Églises se fusionnant. Pour l'ensemble des anglicans, nous l'avons dit, il importait que ce rite pût signifier une ordination, au moins conditionnelle, des ministres non anglicans, et tout au plus, une extension de juridiction à l'égard des anglicans [1]. Ainsi tous seraient épiscopalement ordonnés et « enrichis de l'héritage spirituel de chacune des traditions ». A cet égard, la Conférence n'a pas simplement entériné cette portion des deux projets. Pour Ceylan, elle a proposé de légères modifications, mais pour l'autre projet elle a demandé des améliorations plus considérables, dont elle a fait, au surplus, dépendre son adhésion finale et la pleine communion. L'ensemble des changements proposés avait pour but de rendre plus manifeste la réalisation de l'intention prin-

1. Sur le détail des rites d'unification dans les projets soumis à la Conférence voir *art. cit.*, pp. 248-251.

cipale : intention de conférer tout ce dont chacun peut avoir besoin aux yeux de Dieu. La Conférence propose donc d'abord pour les deux projets deux améliorations de détail : il faudrait nommer chaque fois (dans la « Prière » et la formule) l'ordre spécifique du ministère envisagé et d'autre part faire d'abord mention du ministère dans l'Église universelle, que chacun apporte et désire enrichir dans la mesure de ses besoins, et seulement ensuite du ministère dans l'Église particulière (Ceylan, Inde du Nord-Pakistan), c'est-à-dire de l'autorité et de la juridiction dans l'Église locale [1].

Comme on pouvait s'y attendre, des changements plus substantiels sont préconisés à propos du plan de l'Inde du Nord. On demande que soient distingués clairement les rites concernant les évêques d'une part, et ceux qui regardent les presbytres de l'autre ; et l'on critique, comme prêtant à confusion l'« Acte représentatif » où les évêques sont soumis aux mêmes rites que les presbytres. Tout ce qui a trait aux évêques devrait s'achever dans le rite de la fusion des épiscopats, quitte à y faire participer, en contre-partie, une délégation de presbytres [2]. Les évêques, dès lors complètement unifiés, ne seraient plus soumis à l'Acte représentatif qui ne concernerait plus que les presbytres ; cet acte serait alors notablement modifié et, pour ressembler le plus possible au rite des ordinations des prêtres de l'ordinal anglican, il devrait comporter — comme le fait déjà le rite de l'unification des épiscopats — la « Prière » qui précède la formule accompagnant l'imposition des mains [3].

1. Les textes devraient être en conséquence modifiées comme suit : « pour l'exercice de l'office d'évêque (ou presbytre) dans l'Église de Dieu suivant la Constitution de l'Église de... » ou plus simplement : « dans *(in)* l'Église de Dieu et au sein de *(within)* l'Église de... ».

2. La commission suggère que soit employée la formule plus précise jusqu'ici employée dans l'Acte représentatif pour les évêques.

3. Si nous comprenons bien, l'Acte représentatif a pour but de fournir des presbytres qui puissent participer avec l'évêque diocésain aux services d'unification dans les diocèses. La formule employée pour cet Acte représentatif serait désormais exactement parallèle à celle que l'on propose pour l'unification des épiscopats. Ainsi les anglicans peuvent penser que les évêques méthodistes ont été consacrés dans la première phase, et des presbytres non anglicans ordonnés dans la seconde, alors que leur propre clergé ne reçoit qu'une extension de juridiction. — La « Prière » nouvellement introduite serait dite par un évêque et il imposerait les mains en même temps que des ministres de chaque Église à trois ministres choisis (qui ne seraient pas évêques) et l'évêque accompagné des trois ministres imposerait les mains aux ministres de chaque Église susmentionnés. Une autre solution de compromis qui plaît moins, mais a chance de s'imposer,

Cette question de l'unification du ministère du clergé déjà en fonction a fait, à propos des deux projets, l'objet des résolutions suivantes :

Pour les légers changements relatifs à Ceylan d'abord : « La Conférence attire l'attention sur la recommandation de la Commission pour l'Unité de l'Église et l'Église Universelle concernant l'unification du ministère dans le Schème de Ceylan et prie la C. I. P. C. B. [1] de recommander à la commission d'études les amendements suggérés ». (Rés. 22).

« La Conférence recommande aux Églises et Provinces de la Communion anglicane d'accéder à la pleine communion avec l'Église de Lanka (Ceylan) lors de son inauguration ». (Rés. 23).

Les résolutions marquent plus de réserve pour l'Inde du Nord :

a) « La Conférence désire cordialement que le plan de réunion en Inde du Nord et Pakistan aboutisse et que l'intention du Plan puisse se réaliser, qui est de fournir un ministère de l'Église Unie pleinement accrédité aux yeux de tous ses membres et dans la mesure du possible de l'Église du monde entier.

b) » La Conférence partage pleinement le désir de la C. I. P. C. B. relatif à la possibilité pour la Communion anglicane d'entrer en pleine communion avec l'Église Unie ; elle croit que les Églises et Provinces de la Communion anglicane pourraient entrer en pleine communion si les recommandations concernant le service d'unification des ministères pouvaient être acceptées ». (Rés. 24).

* * *

Nous voudrions maintenant tirer, pour terminer, quelques conclusions qui semblent se dégager des lignes qui précèdent. La première concernera la section des projets relative à la doctrine et aux sacrements.

Depuis les discussions de 1955, on ne se sent plus lié par la Conférence de 1948. On n'éprouve plus de difficultés en matière trini-

prévoit que les évêques ne seraient soumis qu'à l'imposition des mains mais on supprimerait à leur endroit la partie essentielle de la formule...

1. Église de l'Inde, Pakistan, Ceylan, Birmanie, c'est-à-dire ce qui reste de l'Église anglicane aux Indes après la formation de l'Église de l'Inde du Sud, en 1947.

taire et christologique, dans un cas comme l'Inde du Nord où figure la note libérale relative aux symboles anciens [1].

D'autre part, malgré des variétés nouvelles, en Inde du Nord par exemple, la multiplicité des Confessions de foi réformées est pleinement admise, sous bénéfice d'une interprétation ultérieure en fonction de décisions doctrinales émises éventuellement par les nouvelles Églises. C'est davantage à propos des sacrements — qui sont sentis comme des réalités concrètes — que s'observent certaines précautions ou certaines réserves. Le point sensible demeure la confirmation. Tout en admettant les autres rites réformés plus ou moins analogues, on insiste particulièrement sur la diffusion de la confirmation épiscopale entendue comme un « don de l'Esprit-Saint ». Et l'on compte sur le mouvement liturgique pour développer une pratique « catholique » des sacrements.

Cependant c'est la question du ministère — clef de voûte de tous ces projets d'union — qui continue à solliciter l'imagination, jamais à court, des hommes d'Église. La question des ordinations des futurs évêques et presbytres a été résolue en 1955 à propos de l'Inde du Sud. C'est maintenant un autre problème qui a surgi et est en voie de solution : pour les ministres en fonction avant l'union, la méthode employée en Inde du Sud est peu en faveur [2]. On veut

1. On peut même lire à la Résolution 33 : « La Conférence recommande que dans les projets d'union (en Afrique occidentale) la déclaration de foi de Ceylan ou de l'Inde du Nord-Pakistan soit suivie ». *The Lambeth Conférence* 1958, I, 38.

En 1950 l'Église de l'Inde du Sud avait envoyé une réponse aux demandes de Lambeth 1948, qui, tout en maintenant la note en question, en tentait une exégèse rassurante, et réaffirmait son adhésion à la « foi historique » de l'Église. *Reply to « Lambeth questions »* dans BELL, Documents on Christian Unity, Fourth Series, p. 183-185. En 1955, on admit « l'intention orthodoxe » de l'Église de l'Inde du Sud.

2. Méthode qui consiste, rappelons-le, à avoir, d'une part des ministres épiscopalement ordonnés (anglicans et nouveaux presbytres), et d'autre part des ministres laissés sans ordination de la part d'un évêque et dont on attend l'extinction graduelle. C'est encore cette méthode qui figure dans le projet (avril 1957) du Niger et du Cameroun. La Conférence de Lambeth déclare à ce sujet dans sa résolution 32 : « La Conférence, tout en reconnaissant le poids des arguments à faire valoir en faveur du modèle de l'Inde du Sud et de la politique de développement graduel qui s'y exprime, mais consciente également du désir régnant dans la Province que dès le début pleine communion soit maintenue entre les Églises de la Communion anglicane et les Églises unies qui pourraient se former, recommande fortement à la Province d'Afrique occidentale de prendre le projet de Ceylan pour modèle, étant donné que c'est seulement ainsi que le résultat désiré semble pouvoir être obtenu ». *The Lambeth Conference* 1958, I, 38.

obtenir dès le début, pour tous les ministres un seul et même ministère reconnu par tous. Aussi est-ce toute la question préalable de l'unification de ces ministères qui préoccupe les esprits. Un cas particulier plus délicat est à considérer : l'unification aux évêques anglicans d'évêques réformés qui ne sont pas dans la succession historique.

Après cette Conférence de Lambeth, un point est pourtant acquis : on est parvenu à découvrir un système d'intentions qui satisfasse les exigences et les susceptibilités de chaque Église. On s'en remet finalement à Dieu de ce qui pourrait manquer, afin qu'il y supplée au cours d'un rite, identique pour chaque groupe de presbytres (et évêques) et se rapprochant de l'ordinal anglican. L'application de ces principes a été approuvée, sauf de légères modifications, en ce qui concerne Ceylan où il n'y avait que des presbytres à « unifier ».

Là où il y a également des évêques, la forme définitive du rituel n'a pas — nous l'avons vu — encore été trouvée. Lambeth a fait deux propositions. Il est à prévoir que c'est la moins coûteuse pour les Églises non anglicanes qui sera adoptée sans trop tarder.

Une fois la question de l'unification des ministères résolue en théorie et en pratique, se pose de façon pressante le problème crucial de la communion des Églises anglicanes avec les nouvelles Églises, non plus du fait de leur ministère — il sera considéré tout entier comme épiscopalement ordonné — mais du fait que ces Églises seront elles-mêmes en pleine communion avec les Églises qui les ont fondées et dont la plupart ne sont pas épiscopales. Sur ce point c'est une étape décisive qui est franchie en 1958. La Conférence de Lambeth de 1948 avait demandé à l'Inde du Sud « qu'elle reconsidère sa relation ultime avec les autres Églises non épiscopalement constituées ». En 1955, toujours à propos de l'Inde du Sud, nouvelles perspectives : l'évêque Bell avait suggéré « qu'il fallait étudier avec le plus grand soin la question de l'intercommunion de l'Église d'Angleterre avec les Églises épiscopales, elles-mêmes en communion avec les Églises non épiscopales ». C'est que l'Église de l'Inde du Sud avaient réaffirmé en 1950 qu'il lui était impossible de reconsidérer la question [1]. Aujourd'hui il n'y a plus de problème, comme on peut s'en convaincre à la lecture de la résolution 23 que nous avons reproduite plus haut. La voie est donc libre pour la

1. *Reply to « Lambeth Questions »*, dans Bell, Documents on Christian Unity, Fourth Series, p. 188.

pleine communion des Églises et Provinces de la Communion anglicane avec des Églises reconnues officiellement comme épiscopales, et qui entendent demeurer en communion avec des Églises qui ne le sont pas.

Ainsi d'une Conférence à l'autre la situation a rapidement évolué.

* * *

Les années qui viennent verront sans doute le développement de nouvelles Églises en pleine communion avec les Églises anglicanes et les autres Églises souches, non épiscopales, et cela non seulement aux Indes mais dans d'autres parties du monde. Il y a déjà une fermentation en ce sens en Afrique occidentale (Niger et Cameroun) [1]. L'édification de ces Églises s'inspirera du précédent de Ceylan là où la chose sera possible, ou sinon de l'Inde du Nord, notamment là où figureront des évêques qui devront être intégrés dans la succession historique. Il ne s'agira plus que d'appliquer principes et méthodes à des situations locales, ce qui n'ira peut-être pas toujours sans difficultés.

Aux Iles britanniques où il faut tenir compte d'une situation historique qui n'est pas celle de pays récemment évangélisés, les projets sont assez différents et la question ne paraît pas mûre, en particulier en ce qui concerne l'introduction de l'épiscopat historique [2].

Rappelons cependant en terminant qu'actuellement pour l'Inde du Nord une difficulté subsiste dont la solution ne saura sans doute

1. Cf. p. 456, note 2.

2. La Conférence qui doit tenir compte de toutes les nuances de l'opinion anglicane s'est montrée prudente au sujet du récent Rapport concernant les Églises anglicanes et presbytériennes. Elle approuve globalement plusieurs demandes des presbytériens qui transformeraient partiellement le visage de l'anglicanisme, mais termine en rappelant l'importance attachée par les anglicans à la « succession apostolique » ce qui est de nature à prolonger les discussions. — Il faut noter également que la commission souhaite aussi avec les presbytériens « une méthode d'unification des ministères semblables à celle de l'Inde du Nord ou de Ceylan, en vue d'obtenir un ministère pleinement accrédité aux yeux des membres des deux Églises ». Cf. également à ce propos la résolution 23. On remarquera de même, à propos des conversations de juillet 1958 avec les méthodistes, cette suggestion : « Le chemin vers l'union... pourrait consister non en jugements négatifs sur l'ordre de chacun mais en un acte d'unification des ministères, positif et créateur où chacun pourrait trouver un élargissement et un accomplissement de soi-même ».

tarder : c'est celle que nous avons mentionnée plus haut à propos des rites d'unification.

* * *

Tout ce que nous venons de dire est admis en principe par l'ensemble de l'Église d'Angleterre à la suite de la Conférence de Lambeth. Celle-ci, bien que n'ayant pas d'autorité canonique, représente cependant la plus haute autorité qui soit dans cette Église, en tant que réunion des évêques anglicans du monde entier. Il ne faudrait cependant pas oublier qu'un certain nombre de théologiens anglo-catholiques, ne représentant nullement une tendance extrême, et qui font entendre leur voix dans l'organe *Faith and Unity*, déplorent une certaine absence de théologie dans ces projets d'union, en particulier en ce qui concerne l'ecclésiologie. Typique de cette tendance nous paraît être le Dr. E. Mascall [1]. Les questions de « succession historique » ou de validité formelle des Ordres [2] ne leur paraissent pas résoudre les problèmes fondamentaux ni devoir entraîner automatiquement la pleine communion. C'est précisément la notion authentique de la communion ecclésiastique telle qu'elle se dégage aussi bien du Nouveau Testament que de l'Église ancienne et qui implique un corps de doctrine unanimement reçu au sein d'une vie ecclésiale concrètement vécue dans l'unité, qui provoque les réflexions de ces théologiens. L'on ne peut douter qu'en cela ils expriment la réaction de tout catholique en présence du caractère vraiment trop pragmatique de ces plans d'union, dont les conséquences déjà perceptibles en Inde du Sud apparaîtront peut-être assez clairement un jour. En présence de cette situation et de leurs doutes relatifs à certaines affirmations de la Conférence, certains demandent que toute la question soit soumise aux Convocations de l'Église d'Angleterre. Malgré tout, il est à prévoir, que toute la tendance dont ils se font pour l'instant les porte-parole sera entraînée, quoi qu'elle en ait, dans le mouvement qui emporte, à la suite de ses évêques et de leurs prises de position « centrales », l'ensemble de la Communion Anglicane.

D. H. MAROT.

1. Cf. sa récente brochure : *Lambeth* 1958 *and Church Unity*, Faith Press, 1958.
2. Le Dr. Mascall hésite sur la validité des ordinations résultant du service d'unification de l'Inde du Nord. Il préférerait la méthode employée en Inde du Sud.

Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile.

(Suite) [1].

Œuvres non ascétiques. Les Homélies et la correspondance de Basile présentent un contraste marqué avec les œuvres ascétiques, déjà au point de vue de la langue et de la culture grecques. Visant un public cultivé, elles se servent d'un style et d'une grammaire plus soignés, plus attiques, plus artificiels [2]. Avec la rhétorique et les réminiscences littéraires passent naturellement certains emprunts à des thèmes philosophiques ; le vocabulaire en revanche perd beaucoup de son allure biblique. Dans quelle mesure faut-il interpréter les formules chrétiennes par les exposés hellénisants ? C'est là un problème capital, qui se pose d'ailleurs pour tous les Pères grecs.

En fait, chacun des deux aspects, biblique et classique, importe au visage de Basile, qui hérite de deux traditions. C'est sans doute en vue du grand public qu'il force le plus son talent pour atteindre à la littérature, tandis qu'au milieu de ses frères il se laisse aller à son naturel. Mais il faut reconnaître aussi que ces gens simples lui donnent moins d'occasions d'approfondir sa réflexion personnelle ; les textes plus soigneusement élaborés

1. Cf. *Irénikon*, 1958, fasc. 3, p. 282-307.

2. Les différences de style sont signalées à plusieurs reprises dans A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, III, Paris, 1930, pp. 251-317. Quant aux faits de langue, J. Trunk, *De Basilio Magno sermonis attici imitatore*, Stuttgart, 1911, en donne un relevé attentif ; voir surtout ses conclusions, pp. 69-70. J. Trunk a exclu de son enquête les œuvres ascétiques, tant il est évident qu'elles visent moins à l'atti-

révèlent davantage sa personnalité et sa façon d'interpréter les Écritures, qu'il expose simplement dans les Ascétiques.

Voyons d'abord deux textes qui se laissent dater, et dans chacun desquels on retrouve d'ailleurs le Basile ascétique.

La lettre 2, de peu postérieure à la conversion de Basile, fait l'apologie de la vie solitaire ; par-dessus la tête de Grégoire de Nazianze, elle vise la société des lettrés qui, après avoir souri au jeune rhéteur, critiquait sa retraite à Annési. Le long paragraphe consacré à la fuite du monde fournit un parallèle à l'exposé de l'*Ascéticon* sur l'isolement (*Petit Ascéticon*, Q. 2 ; *Grand Ascéticon*, G. R. 5 et 6 ; textes longuement commentés plus haut) ; la lettre 2 peut être considérée, en un certain sens, comme la source de l'*Ascéticon*. En comparant les textes, on s'aperçoit que le second a élagué tout l'aspect rhétorique et, dans sa rédaction la plus ancienne, toute mention du *kosmos*. Il ne faut donc pas surévaluer l'importance que ces éléments pouvaient avoir aux yeux de l'auteur de la lettre.

« Ce qu'il faudrait faire avant tout pour nous attacher aux traces de celui qui a montré le chemin du salut en disant : Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il porte sa croix et qu'il me suive, c'est s'appliquer à tenir l'esprit (νοῦς) dans le calme (ἡσυχία). Lorsque l'œil, constamment agité, ne cesse de se tourner çà et là, sans fixer son regard, il ne peut voir nettement son objet. Il en va de même de l'esprit de l'homme : lorsqu'il est dispersé par les mille soucis du monde, il ne peut contempler attentivement la vérité. Tel n'est pas encore engagé dans les liens du mariage : de furieux désirs, des instincts effrénés le bouleversent. Tel autre est lié par l'union conjugale : en tumulte, d'autres soucis l'agitent. Privé d'enfants, il en désire ; s'il en a, il s'inquiète de leur éducation. Il doit protéger et garder sa femme, veiller sur sa maison, diriger les domestiques… Il est un seul moyen de fuir ces maux : se séparer du monde tout entier (ὁ χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ κόσμου παντός). Toutefois, se retirer du monde (κόσμου ἀναχώρησις), ce n'est pas en sortir avec son corps, mais briser l'union d'intérêts (συμπάθεια) de l'âme avec le corps ; c'est vivre sans patrie, sans maison, sans propriétés, sans amis… »[1].

1. P.G. 32, 224 C – 225 B.

La suite du texte, revenant sur un thème esquissé dès l'exorde de la lettre, insiste sur cet aspect moral : l'essentiel est de guérir les passions intérieures, et le changement de lieu n'est qu'un moyen, singulièrement impuissant à lui seul, pour assurer la paix et commencer la purification du cœur. Le tableau complaisant de la vie mondaine et de ses tracas est un des lieux communs de la diatribe ; même en ce qui concerne les ennuis du mariage, ce n'est pas, à beaucoup près, une création originale de la prédication chrétienne en faveur de la virginité [1]. Le sage sans patrie, sans maison, sans propriétés, répond à l'idéal de la morale cynique [2]. Dans ce contexte, le thème de la fuite du monde, exprimé en des formules étrangères au Nouveau Testament, fait l'effet de se rattacher à quelque tradition philosophique. Il n'existe aucun passage strictement parallèle, mais Plotin, après Philon, met une nette distinction entre monde sensible et monde intelligible [3] ; il se garde de mépriser le monde sensible, mais un disciple chrétien, influencé par la langue du Nouveau Testament, a pu le faire. La conclusion du développement est, en tout cas, très plotinienne : «Le calme qu'apporte la retraite (*ἡσυχία*) est donc pour l'âme le commencement de la purification. La langue ne trouve plus de sujets profanes à traiter ; les yeux n'y recherchent plus de belles couleurs ou de lignes harmonieuses à contempler ; l'oreille y cesse d'amollir le cœur par l'audition de mélodies voluptueuses ou de plaisanteries bouffonnes. L'esprit ne se disperse plus *à l'extérieur*, il ne se répand plus dans le *monde* à travers les sens ; désormais il revient en lui-même. Partant de soi, il monte jusqu'à la pensée de Dieu ; illuminé par cette beauté, il en vient à oublier la nature elle-même, et ne distrait plus l'âme par le souci de la nourriture et du vêtement... » [4]. Ici, quelques allusions à peine rattachent le monde aux occasions de péché ; il s'agit bien plutôt de l'univers sensible, extérieur à l'esprit, selon une antithèse philosophique dont nous n'avons

1. Cf. Ph. DELHAYE, *Le dossier anti-matrimonial de l'*Adversus Jovinianum *et son influence sur quelques auteurs latins du XIIe s.*, dans *Mediaeval Studies*, XIII, 1951, pp. 65-86.
2. Cf. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, II, 1 (5e éd.), Leipzig, 1922, pp. 316-328.
3. H. SASSE, *Κόσμος* (cité plus haut, p. 283, n. 2), pp. 877-878.
4. P.G. 32, 228 A.

trouvé aucun écho dans l'*Ascéticon*. Basile transpose, pour se faire entendre de son public, l'opposition biblique entre Dieu et le péché.

La même lettre mentionne plus loin les « gens de l'extérieur », qui ne viennent jamais troubler l'ascèse et le recueillement d'Annési [1]. Je ne crois pas que l'expression, dès le début de la carrière de Basile, ait acquis le sens technique à peine attesté à l'époque du *Grand Ascéticon*, et qu'elle suppose une différentiation stable entre moines et séculiers ; l'extérieur est ici pris en un sens tout concret, un sens topographique et non juridique.

* * *

Le traité *De l'Esprit-Saint* fut publié à l'automne 375, mais le noyau central (chapitres 10 à 27) reproduit fidèlement un échange de vues entre Basile et Eustathe à Sébaste, en juin 372 [2]. Pour répondre aux objections d'Eustathe et expliquer que la divinité de l'Esprit soit si discrètement affirmée par l'Écriture, Basile met en relief (ch. 22) que les trois Personnes sont également inconnaissables, sinon par grâce, et il rapproche trois versets de *Jean* (17, 25 ; 14, 19 et 14, 17) : le monde, qui ne connaît pas le Père, ne peut ni voir le Fils, ni recevoir l'Esprit [3]. Le verset essentiel est évidemment le dernier cité, qui touche au vif du sujet ; nous l'avons rencontré deux fois déjà : dans le *Petit Ascéticon*, à propos de la question « messalienne » sur la participation au Saint-Esprit (P. R. 204), puis, joint à *Jean* 17, 25, dans la Grande Règle 5 (*Grand Ascéticon*), à propos de l'isolement du monde et de la recherche d'une gnose supérieure dans la solitude. Ce sont là des thèmes qui avaient un intérêt tout particulier pour Eustathe; ils appartiennent vraiment à la théologie monastique de Basile.

1. P.G. 32, 225 C.
2. Cf. H. Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas* (Abh. der Akad. der Wiss. in Göttingen, Phil.-Hist. Kl., III, 39), Göttingen, 1956, pp. 81-90.
3. P.G. 32, 168 AB. Voir le commentaire de H. Dörries, *l. c.*, p. 68 : « Mönchstheologie... (Es) zeigt sich, dass Basilius in der Tat bei den Sonderwirkungen des Hl. Geistes, wie sie ihm als lebendige Erscheinung besonders im Mönchtum begegneten, seinen Ausgang genommen hat ».

Les trois versets, cités presque à la suite l'un de l'autre, se prêtent chacun à un commentaire qui paraphrase le mot *kosmos*. Basile oppose l'usage scripturaire à la notion grecque courante : « L'Évangile appelle monde, non pas le système du ciel et de la terre [1], mais cette vie périssable, sujette à d'innombrables changements..., les hommes attachés à la vie matérielle et charnelle, s'en remettant pour juger de la vérité à leurs seuls yeux de chair, et qui, faute de foi en la résurrection, ne sont plus destinés à voir des yeux du cœur notre Seigneur..., l'homme charnel, dont l'esprit n'est pas exercé à la contemplation et se trouve plongé, comme en un bourbier, dans les pensées et les tendances de la chair. Le monde, c'est-à-dire la vie asservie aux passions de la chair » [2]. Le concept opposé est l'état de disciple. Nous avons ici le passage le plus johannique de tout notre dossier. Saint Jean opposait fortement le monde et la gnose chrétienne ; Basile le suit, empruntant à Plotin une théorie qui justifie rationnellement ce type de connaissance religieuse. L'idée de monde est glosée par celles de vie corruptible, de matière, de chair, de passions, elle est opposée à celles de foi et de contemplation : thèmes variés empruntés tour à tour à la Bible et à la tradition philosophique, interprétée par l'expérience vécue de l'ascèse. Même ici, l'idée johannique d'opposition active du monde à Dieu ne trouve pas d'écho ; et quoiqu'on se trouve en face d'Eustathe, le thème du *kosmos* ne se lie aucunement au mariage, aux occupations profanes, au contraste entre la vie séculière et la vie monastique. Comme dans la Petite Règle 204, Basile se tient sur un plan purement moral, celui des affections et des passions.

* * *

Faute de données chronologiques, nous grouperons sous quelques rubriques les textes homilétiques, en les classant dans l'ordre « d'hostilité croissante » envers le monde.

1. Allusion au Ps.-Aristote, *De Mundo*, 2, 391 b : *Κόσμος μὲν οὖν ἐστι σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς...*
2. P.G. 32, 168 AB.

Il y a d'abord de nombreuses allusions au mépris que mérite le monde. Dans les panégyriques des martyrs, c'est un lieu commun d'affirmer en commençant que l'usage commanderait de prendre pour premier point les grandeurs du monde, telles que la noblesse du sang, les honneurs, les richesses, mais que les saints ont méprisé le monde et qu'il convient de les imiter [1]. Ailleurs, Basile résume l'Ecclésiaste en affirmant la vanité des choses de ce monde [2]. Ces expressions ne semblent pas signifier que le monde soit essentiellement mauvais ; elles visent le caractère limité et fugace des biens créés, sans qu'intervienne clairement l'idée de déchéance et de péché.

« Le soleil et la lune ont leurs phases, le ciel et la terre passeront ; pourquoi nous étonner si nous passons aussi, nous qui sommes partie du *kosmos* ? » [3] Le mot reprend ici un accent tout à fait hellénique. Il est remarquable que la même note soit touchée à propos d'une des formules les plus pessimistes de la littérature johannique. Dans le désir de souligner les « jours heureux » promis par le psalmiste, Basile recourt à une antithèse : « Les jours de ce siècle (*aiôn*) sont mauvais, car ce siècle est la mesure du *kosmos* dont il est dit qu'il gît tout entier dans le mal (*I Jo.* 5, 19), et il s'assimile à la nature du *kosmos* qu'il mesure. C'est pourquoi l'Apôtre prescrit de racheter le temps (*kairos*), parce que les jours sont mauvais (*Eph.* 5, 16) ; et Jacob se plaignit de ce que les jours de ses ans fussent courts et mauvais » [4]. Les allusions à la langue biblique abondent ici, *kosmos* et *aiôn* sont justement rapprochés ; mais le lien établi entre les deux concepts est tout profane et nuit à l'atmosphère religieuse de la réflexion.

A ce thème du mépris du monde, nous pouvons rattacher les allusions à la sagesse du monde. Il arrive à Basile de s'emporter contre celle-ci, lorsqu'elle se met au service de l'impiété. Dès le *Contre Eunome*, œuvre de jeunesse, la sagesse étrangère et vaine se voit accuser de troubler la simplicité de la doctrine de l'Es-

1. *Gordias, Quarante Martyrs, Mamas :* P.G. 31, 492 D, 509 A (avec allusion à *Gal.* 6, 14), 513 A, 603 A.
2. *Sur le début des Proverbes,* P.G. 31, 388 A.
3. *Julitte,* P.G. 31, 248 A ; voir *Sur le début des Proverbes, ib.,* 421 D.
4. *Sur le Ps. 33,* § 9, P.G. 29, 372 D.

prit [1] ; et plus loin, pour réfuter l'adversaire, il semble suffire de démontrer qu'il raisonne selon la sagesse du monde, autrement dit, selon les *Catégories* d'Aristote, source d'hérésie [2]. Basile va jusqu'à proclamer à ce sujet qu'il n'est pas de compromission entre le Christ et Bélial, entre le fidèle et l'impie. Toutefois, cette réprobation n'est pas exempte d'exagération rhétorique, car aussitôt après le prédicateur descend sur le terrain de l'adversaire, utilisant à son tour le même matériel philosophique. Ailleurs, moins polémiste, il identifie cette sagesse du monde à la philosophie hellénistique, inférieure à la sagesse des Apôtres et sans utilité pour leur propos, vraie néanmoins dans ses étroites limites [3]. Notre but n'est pas d'analyser la part plus ou moins grande qu'il fait à cette philosophie, consciemment ou non, dans les diverses parties de son œuvre, mais seulement de relever les associations d'idées qu'éveille dans sa mémoire le mot *monde*, lorsqu'il est joint à celui de sagesse. Par un curieux contresens, il arrive que ce génitif soit expliqué comme un génitif objectif : la connaissance du monde créé conduisant jusqu'au Créateur [4]. Dans ce cas, la signification très grecque donnée au mot *kosmos* évacue totalement les connotations ascétiques.

Les soucis du siècle, du monde ou de la vie, représentent une menace plus grave pour l'idéal de vie évangélique. Ces soucis ne sont pas neutres, ils font obstacle à la gnose chrétienne. Cette doctrine était enseignée aux ascètes, elle l'est aussi à toute l'Église. L'homélie sur le Psaume 45 commente le « vaquez et voyez » : « Tant que nous vaquons aux choses étrangères à Dieu, nous ne pouvons recevoir la connaissance de Dieu. Qui donc, soucieux des choses du monde, plongé dans les distractions de la chair, peut être attentif aux paroles qui concernent Dieu ? Elle est étouffée, la Parole tombée dans les épines ; or les épines sont les plaisirs de la chair, la richesse, la gloire et les soucis de

1. P.G. 29, 500 A.
2. P.G. 29, 532 A. On retrouve une formule analogue dans le traité *De l'Esprit-Saint*, 17, P.G. 32, 144 B.
3. *Sur le début des Proverbes*, P.G. 31, 416 C ; *Sur la Foi*, *ib.*, 472 A.
4. *Sur le début des Proverbes*, P.G. 31, 389 C – 392 A. Cette homélie a fourni un bon nombre de textes à notre enquête.

la vie »[1]. Voilà tous les chrétiens invités à fuir le monde, pour vaquer à la Parole de Dieu. Basile leur fait entendre des allusions plotiniennes. Il met le monde en parallèle avec la chair, et l'oppose non à la vie contemplative monastique, mais à toute vie chrétienne.

Même doctrine dans les homélies *Sur l'Hexaéméron*. Pour comprendre la lecture biblique, il faut une âme purifiée des passions de la chair, délivrée des ténèbres où plongent les soucis de la vie[2]. « Les soucis du monde sont un fardeau pour nos cœurs. Celui qui écarte de soi l'amour charnel et l'attachement aux richesses, ou qui tient pour odieux et méprisable le désir passionné de cette misérable gloriole, respire, délivré du vain fardeau des pensées terrestres. Il ne nous faut pas rechercher la louange des gens de l'extérieur, mais fructifier... »[3]. Ne croirait-on pas ce passage emprunté à l'*Ascéticon*, y compris la mention des gens de l'extérieur ? Basile s'y adresse pourtant à tout le peuple ; rien ne prouve mieux combien son idéal ascétique s'applique au chrétien comme tel. Le monde charnel et misérable ne s'identifie donc pas, dans sa pensée, à la vie familiale du peuple fidèle.

Un texte remarquable engage les catéchumènes à s'inscrire pour le baptême ; ils ont assez « vécu au monde », qu'ils vivent désormais à eux-mêmes[4]. C'est donc la profession chrétienne, et non les vœux monastiques, qui s'oppose ici au monde. L'alternative est pourtant posée en des termes étrangers à l'Évangile ; le *kosmos* évoque la création sensible, extérieure, et le *soi-même* se réfère au domaine de l'intériorité, à l'enrichissement de l'âme, selon la distinction fameuse de l'homélie *Attende* : « Veille sur toi-même. Non sur ce qui t'appartient, ni sur ce qui t'entoure, mais sur toi seul. Car autre chose est ce que nous sommes, autre chose ce que nous possédons, autre chose ce qui nous entou-

1. *Sur le Ps. 45*, § 8, P.G. 29, 428 C.
2. *Hexaéméron*, I, 1, P.G. 29, 5 A.
3. *Ibid.*, V, 6, 109 A. — Le thème des sollicitudes nuisibles est familier à Basile, et l'on pourrait multiplier les références ; mais en dehors des cas cités ici on ne trouve pas la formule « sollicitude du monde », devenue si habituelle qu'elle pouvait s'abréger.
4. *Sur le baptême*, P.G. 31, 429 C.

re. Nous-mêmes, l'âme et l'esprit, nous avons été faits à l'image du Créateur ; nous possédons le corps et les sens par lesquels il opère ; autour de nous, ce sont les richesses, les enfants, tout le nécessaire à la vie »[1]. Nous avons vu *kosmos* employé dans le même contexte platonicien en un passage du traité *De l'Esprit-Saint.*

Il est rare que Basile mentionne la domination des princes de ce monde. Il a présenté le renoncement baptismal à Satan comme le premier pas dans le renoncement au monde, dans le grand chapitre de l'*Ascéticon* sur le renoncement (G. R. 8). Une lettre ascétique, d'authenticité discutée, exhorte un moine tombé et conclut par le rappel du triomphe du Christ, qui a vaincu le monde — l'auteur ajoute : avec son prince[2]. L'homélie *Sur l'envie* tisse les fils de plusieurs réminiscences bibliques, en associant *aiôn* à un double *kosmos* : « Les Juifs ont jugé le Juge du monde, parce que, de la création du monde à la consommation du siècle, le diable blesse par l'envie »[3].

Ce ne sont là qu'allusions. Un seul texte, singulier par plusieurs aspects et inspiré peut-être d'une source particulière, développe complaisamment l'imagerie des Puissances, sur un ton populaire et avec un optimisme surprenant. Il appartient à la conclusion de l'homélie apologétique : *Que Dieu n'est pas l'auteur du mal.* Basile rejette les responsabilités sur Satan, tentateur du premier homme, ennemi du bien et puissant par nature. « Sa dignité est celle d'un prince, car il est prince de ce monde de ténèbres et les airs constituent son empire. Jean le nomme prince de ce monde, parce que son domaine est autour de la terre[4] ; et lorsque Paul situe les esprits de malice dans les régions célestes, le mot de ciel signifie l'air, selon l'usage scripturaire. C'est pourquoi il est tombé du ciel comme la foudre, et, déchu de sa domination, il est foulé aux pieds par ceux qui espèrent dans le Christ. Sa tyrannie a été renversée et l'espace aérien a été purifié par la passion salvatrice. Dans l'Écriture, on les compte

1. *Attende*, P.G. 31, 204 A.
2. Lettre 45, P.G. 32, 368 C ; un peu plus bas, 369 A, on trouve l'expression : « le Sauveur du monde ».
3. Homélie *Sur l'envie*, P.G. 31, 377 CD.
4. Allusions à *Eph.* 6, 12 et *Jean* 12, 31 (ou 14, 30).

par milliers, les hymnes de triomphe qui attestent la ruine totale de l'ennemi. Il ne nous reste donc aucun combat, aucune lutte dans les régions supérieures ; aucun adversaire ne se présente pour nous écarter de la vie bienheureuse ; sans peine désormais nous possédons l'héritage, nous jouissons éternellement du bois de vie, dont la ruse du serpent nous avait autrefois frustrés »[1]. Emporté par son sujet, le prédicateur croit atteindre la consommation eschatologique, sans oublier sans doute en quel sens il est possible d'affirmer dès maintenant cette Seigneurie du Christ. Ce dernier emploi de *kosmos* situe le mot dans le cadre de l'histoire du salut. Basile cependant n'y dit pas que le monde soit racheté et soustrait à l'empire du diable, mais que l'espace aérien où s'imposait sa tyrannie a été purifié. Le terme de *kosmos* était trop étroitement lié par l'Écriture à la période d'épreuve et de tentation pour pouvoir être transposé dans la Seigneurie triomphante du Christ.

* * *

Une table des citations permettra d'apprécier l'importance des thèmes bibliques dans les différentes œuvres de Basile. Je reprends seulement les emplois de *kosmos*, non ceux de *aiôn*, *bios*, *kairos*, pour lesquels je n'ai pas recueilli des données exhaustives. Je ne tiens pas compte non plus des citations du *De Baptismo*, d'authenticité discutée.

Mtt.	5, 14	: *Règles Morales bis.*
	6, 32	: (avec variante apparentée à Luc 12, 30) : *Petit Ascéticon.*
Luc	12, 30	: *Règles Morales.*
Jean	3, 16	: *Règles Morales.*
	7, 4	: *Règles Morales.*
	7, 7	: *Règles Morales.*
	12, 31	: Homélie.
	14, 17	: *Petit Ascéticon, Grand Asc., De l'Esprit-Saint.*

1. Homélie *Que Dieu n'est pas l'auteur du mal*, §§ 9-10, P.G. 31, 352 A – 353 A.

	14, 19	: *De l'Esprit-Saint.*
	14, 27	: *Petit Ascéticon.*
	14, 30	: *Grand Ascéticon.*
	15, 19	: *Petit Ascéticon, Grand Ascéticon.*
	17, 25	: *Grand Ascéticon, De l'Esprit-Saint.*
	18, 20	: *Règles Morales.*
I Cor.	1, 20	: *Contre Eunome, De l'Esprit-Saint,* Homélies *ter.*
	1, 27-28	: *Règles Morales.*
	5, 10	: *Grand Ascéticon.*
	7, 31	: *Règles Morales, Grand Ascéticon bis.*
	7, 33	: *Règles Morales, Petit* et *Grand Ascéticon, Hexaéméron,* Homélie.
	11, 32	: *Grand Ascéticon bis.*
II Cor.	7, 10	: *Petit Ascéticon.*
Gal.	6, 14	: *Petit Ascéticon bis, Grand Ascéticon bis,* Homélie.
Eph.	6, 12	: Homélie.
Phil.	2, 15	: *Règles Morales bis.*
Col.	2, 20	: *Règles Morales.*
I Jo.	5, 19	: Homélie.
Liturgie de la renonciation à Satan		: *Petit Ascéticon, Grand Ascéticon.*

Le but de ce tableau n'est pas d'indiquer les références précises, qu'on retrouvera au cours de l'article, mais de donner une idée d'ensemble des textes qui ont formé la conception du monde chez Basile. Il y aurait 13 citations dans les *Règles Morales*, 10 dans le *Petit Ascéticon* et 13 autres dans le *Grand*, 14 citations dans le reste de l'œuvre basilienne. Ces références sont loin d'avoir toutes la même importance. Les endroits vraiment caractéristiques sont, pour le *Petit Ascéticon*, la Grande Règle 8 ; pour le *Grand Ascéticon*, la Grande Règle 5 ; un paragraphe de la lettre 2, le chapitre 22 du traité *De l'Esprit-Saint* ; et, dans une moindre mesure, les homélies *Sur le début des Proverbes*, *Que Dieu n'est pas l'auteur du mal* (§§ 9-10), et la cinquième homélie *Sur l'Hexaéméron* (§ 6).

La *Première aux Corinthiens* (surtout le ch. 7) constitue la source d'inspiration principale [1]. *Gal.* 6, 14 est souvent cité, mais l'allusion au *kosmos* y est vidée de son contenu propre (les observances judaïques) et assimilée aux formes de mondanité qui menaçaient la communauté de Corinthe. Trois extraits du Discours après la Cène viennent, surtout vers la fin de l'évolution de Basile, ajouter une nuance johannique.

* * *

Esprit auquel il faut se soustraire ; univers créé, d'où l'on ne peut sortir ; état particulier de la société, auquel on participe plus ou moins par le mariage ou la virginité : le monde a dans l'Écriture des aspects divers. D'une façon empirique, antérieure à toute analyse conceptuelle, il désigne ce que la théologie occidentale étudiera sous le nom de nature déchue : la nature, en tant que de l'extérieur elle s'oppose au chrétien, tandis que la chair désigne les forces intérieures qui résistent à la grâce. Or quelle doctrine présente plus d'embûches à la spéculation théologique que celle de la déchéance de l'humanité ?

Dans le Nouveau Testament, le monde infidèle, juif ou païen, est souvent censé extérieur à l'Église ; celle-ci n'est pourtant pas totalement sanctifiée ni définitivement soustraite au monde ; la *Première aux Corinthiens* en particulier constate déjà que les soucis du monde font partie du sort des chrétiens mariés. C'est ici que l'exégèse était particulièrement périlleuse au IVe siècle, dans un milieu où les ascètes étaient en réaction contre une masse nominalement chrétienne.

Basile a maintenu l'ascétisme à l'intérieur de l'Église ; imposant la forme cénobitique, en créant peu à peu des observances précises de pauvreté, d'obéissance, de prière, de service charitable, il a abouti à lui assurer, dans l'Église, une place particulière. Les frères ont pris conscience de cette singularité, et à mesure

1. La préférence de Basile pour les épîtres de saint Paul, notamment les Corinthiens, et son moindre intérêt pour l'Évangile de saint Jean, sont des phénomènes généraux qui ne se limitent pas à la doctrine du monde ; voir les statistiques de citations dans J. GRIBOMONT, *Les Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament* (cité plus haut, fasc. 3, p. 386, n. 1), pp. 424-426.

que les années passent, on les voit parler des « gens de l'extérieur », des « séculiers », des « laïcs » ; ils n'y mettent aucune malice, et peuvent tenir ces étrangers comme de bons amis et des chrétiens dévôts. Basile est en retard sur cette évolution du vocabulaire. Il ne peut fermer les yeux au fait de la différentiation, mais il tient à bien marquer où sont les éléments fondamentaux de son ascèse : dans les commandements évangéliques qui sont communs à tous les fidèles, dans les exigences baptismales, et non dans des pratiques particulières et facultatives.

Les *Règles Morales* reprenaient les formules bibliques qui prônaient une attitude positive, « lumière du monde », « amour du monde » ; les ouvrages postérieurs ne font plus appel à ces formules, ils font au contraire une place plus grande aux textes où Jean oppose le monde à la connaissance de Dieu et à la communication du Saint-Esprit. Basile attache donc au monde un sens de plus en plus péjoratif. Mais ces condamnations ne s'adressent pas tant à la « vie commune » des chrétiens qu'à un esprit non-évangélique qui s'infiltre jusque dans le cloître. Dans les deux éditions de l'*Ascéticon*, les Petites Règles, où l'expression est toute spontanée, donnent surtout à *kosmos* un sens moral ; les Grandes Règles, qui définissent davantage les institutions, sont beaucoup plus réservées dans la condamnation du *kosmos*. En somme, le *kosmos* représente essentiellement l'humanisme païen qui apprécie les choses selon leur seule valeur terrestre ; il constitue l'antithèse de l'idéal ascétique et évangélique, concrétisé par le baptême. S'il existe un entre-deux, christianisme plus ou moins affadi, Basile ne veut pas trop le savoir ; toute forme de christianisme sincère a sa place du côté de l'idéal ascétique. Son sens évangélique a gardé Basile de l'esprit de secte, et lui a permis de rester fidèle aux exigences de l'Église primitive, sans condamner l'évolution du peuple chrétien.

Une seule fois Basile rattache nettement la corruption du monde au péché originel, dans un contexte où la victoire du Seigneur sur le monde est décrite comme un retour anticipé, et quelque peu idéalisé, au paradis eschatologique. Plus souvent, pour expliquer au grand public la vanité du monde, il recourt

à des thèmes de philosophie populaire où la conception biblique du péché contre un Dieu personnel semble un peu s'effacer ; il expose que les biens terrestres sont passagers, ou encore que l'esprit se laisse perdre et disperser dans les choses matérielles au lieu de rentrer en lui-même pour y contempler Dieu. Mais toute cette argumentation s'efface lorsque Basile s'adresse à ses compagnons d'ascétisme, et il ne faudrait donc pas en surévaluer l'importance. Ce qui revient toujours, c'est l'opposition du temps et de l'éternité, l'obéissance aux commandements, le Christ crucifié au monde.

* * *

A la suite de cet examen du mot *kosmos*, citons quelques spécialistes de la doctrine basilienne. Sans recenser tous les emplois du mot, ils ont situé les textes principaux dans des perspectives d'ensemble, qu'il est bon d'évoquer pour terminer.

Dans sa *Doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, P. Humbertclaude a bien noté la modération de Basile dans sa séparation de l'Église séculière [1]. Il a posé le problème sur un plan institutionnel, sans remonter jusqu'aux principes exégétiques ou doctrinaux : « Aussi la séparation du monde sera-t-elle aussi réduite que possible dans ses couvents, tout en demeurant assez stricte pour empêcher la contagion... Saint Basile réalise le désert dans la ville ou le bourg, comme il avait donné à ses fils la solitude au milieu d'une vie commune de tous les instants » [2]. Ce jugement n'est pas faux, quoiqu'il comporte quelque anachronisme. Dans son milieu, Basile est antérieur aux diverses formules monastiques, il ne choisit pas entre elles, mais les prépare en affirmant les valeurs évangéliques qui leur mériteront une place dans l'Église. En fait, ses principes de séparation du monde valent pour tous les chrétiens, à qui il les propose dans ses commentaires de la Genèse ou des Psaumes.

1. P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*. Paris, 1932, pp. 218-222.
2. *Ibid.*, p. 221.

Dans son *Ascèse monastique de saint Basile*, D. Amand trace un tableau assez complet de la séparation et du renoncement au monde, et l'insère dans un ensemble idéologique [1]. Il se place à un point de vue humaniste, et juge parfois cette sévérité « draconienne » [2]. Après avoir cité les Grandes Règles 5 et 8, qui ont formé le centre de nos analyses du *Petit* et du *Grand Ascéticon*, il conclut : « Il est évident que, si on les prend au sens littéral et obvie, de telles opinions n'ont rien de commun avec le christianisme authentique, et qu'elles reflètent une tendance manichéenne et encratique » [3]. En fait, il faut distinguer les diverses nuances que prend le terme *kosmos* ; le renoncement à l'esprit du monde est strictement indispensable pour penser et vivre en chrétien, et Basile ne peut l'affirmer avec trop d'insistance ; tandis qu'il prend les précautions voulues quant à l'*utilité* de telle forme de renoncement, qui correspond aux circonstances particulières de la vocation de ses auditeurs [4].

Dans son *Basile le Grand*, L. Vischer consacre un chapitre à l'ascèse, au monachisme et à l'Église dans leurs rapports mutuels. Sans s'attacher particulièrement au thème du *kosmos*, il situe fort heureusement les problèmes connexes. Il ne rend pas compte de la relation étroite entre les *Règles Morales* et l'*Ascéticon*, mais il n'exagère presque pas la distinction entre les moines et l'ensemble des chrétiens [5]. Corrigeant heureusement une formule de P. Humbertclaude, d'après qui Basile organisait les monastères sur le modèle de l'Église, Vischer rétorque que c'est l'Église qui est réformée sur le modèle du monastère [6].

Signalons encore le beau livre de W. Völker sur la mystique de Grégoire de Nysse. Un chapitre y résume l'attitude de Grégoire vis-à-vis du monde, dans la perspective de la lutte contre le

1. D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique.* Maredsous, 1949, pp. 109-113 et 249-251.

2. *Ibid.*, p. 249.

3. *Ibid.*, p. 109, n. 25.

4. Outre la discussion des Grandes Règles 5 et 8, ici même, j'ai étudié ce problème dans mon étude sur *Le monachisme au IVe siècle en Asie Mineure* (citée plus haut, fasc. 3, p. 285, n. 1), p. 411.

5. L. VISCHER, *Basilius der Grosse. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts.* Basel, 1953, pp. 28-52.

6. *Ibid.*, p. 49.

péché et les passions [1]. L'érudition de l'auteur multiplie les renvois aux sources et aux lieux parallèles, et juge avec autorité et discrétion de l'importance relative des traditions philosophique et biblique. Basile est abondamment cité dans ces notes très instructives ; elles ne peuvent pourtant prétendre à présenter sa propre problématique, ni à retracer son évolution.

* * *

Rigoureux dans son renoncement au monde, ferme dans son dévouement à l'Église, Basile a joui d'une grande influence, qui, en Occident comme en Orient, s'est combinée avec d'autres courants, selon des fortunes diverses. En un moment de retour aux sources, de formes rajeunies et apparemment séculières de Vie et d'Action Catholiques, il mérite encore une certaine attention. Le meilleur moyen de prêcher au monde la loi du Seigneur et de transformer ses structures est peut-être, au moins pour certains membres de l'Église, de viser plus loin, d'entreprendre une réforme de soi-même, de mener une vie pleinement surnaturelle à la gloire de Dieu. Le renoncement au monde n'est là qu'à titre de condition négative, et ne tient qu'une place fort limitée dans le cœur de Basile ; pour exposer sa conception de la Seigneurie du Christ, il faudrait étudier bien d'autres thèmes : la vie du Christ dans ses membres, les charismes de l'Esprit-Saint, le service mutuel, l'attention à Dieu...

Les lecteurs de formation protestante s'étonneront sans doute de voir la proclamation de la Seigneurie du Christ aboutir chez Basile à l'éclosion du monachisme. C'est pourtant là une des solutions traditionnelles de l'Église, qui lui a permis de faire leur place à d'ardents mouvements piétistes, et de jouer son rôle dans le monde, dans la culture et les institutions, sans cesser d'affirmer la primauté de l'eschatologie et la docilité aux charismes de l'Esprit.

J. GRIBOMONT, O.S.B.

---

1. W. VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955, pp. 123-130.

Chronique religieuse [1].

Église catholique. — Le DÉCÈS de S. S. le Pape PIE XII, qui a produit une impression considérable dans le monde entier, a été marqué également de très nombreux témoignages d'éloges émanant du monde orthodoxe, anglican et protestant. L'important journal grec *Kathimerini*, après avoir souligné que le Pape défunt a gouverné l'Église catholique avec beaucoup de sagesse, spécialement par son effort d'adaptation aux conditions actuelles de la vie, ajoute que, dans ses relations avec les autres Églises, il a usé de modération et de compréhension. Le même journal exprime le souhait que le futur Pape « travaille à la réalisation du désir intense de tous les chrétiens, l'union des Églises, sur des bases de charité et d'égalité chrétiennes » [2]. De nombreux messages ont été envoyés, entre autres par le métropolite JACQUES de Malte, représentant du patriarcat œcuménique auprès du Conseil œcuménique, le Dr. Geoffrey FISHER, archevêque anglican de Cantorbéry, le Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT, secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises, l'évêque luthérien Otto DIBELIUS de Berlin et le Rév. Edwin T. DAHLBERG, président du Conseil national des Églises du Christ aux États-Unis [3]. De même, le patriarche ALEXIS de Moscou publia une déclaration citée par « Tass » et diffusée par Radio-Moscou, dans laquelle il exprime ses condoléances à l'Église romaine, rappelant notamment les efforts du Pape Pie XII en faveur de la paix dans le monde [4].

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr *La Croix*, 18 oct., p. 8.
3. Cfr *SŒPI*, 17 oct., p. 8.
4. A la demande du métropolite VLADIMIR (Paris), une *panichida* a été

Aux ÉTATS-UNIS, l'exarchat ukrainien de PHILADELPHIE a été élevé au rang de siège métropolitain, avec pour suffragant le siège de STAMFORD. S. Exc. Mgr Constantin BOHACHEVSKY, qui depuis 1924 dirigeait l'exarchat apostolique de Philadelphie, est promu titulaire du nouveau siège métropolitain, qui compte 240.000 fidèles, répartis sur 123 paroisses, avec 170 prêtres. L'éparchie de Stamford s'étend sur tout l'état de New-York et sur les états de la Nouvelle Angleterre. Elle compte 86.000 fidèles, 57 paroisses, 94 prêtres et 84 religieuses. C'est S. Exc. Mgr Ambroise SENYSHYN qui est le titulaire de ce siège [1].

En AUSTRALIE, le Saint-Siège a érigé un exarchat apostolique pour les fidèles ukrainiens catholiques (18.000, en majorité des immigrés des années 1948-1950). Le R. P. Jean PRAŠKO, à Melbourne, a été nommé exarque apostolique et élu évêque titulaire de Zygris. Le siège du nouvel exarchat sera à Sydney [2].

Aux PAYS-BAS, l'archevêque d'Utrecht a annoncé la nomination de Mgr J. G. M. WILLEBRANDS comme DÉLÉGUÉ SPÉCIAL de l'épiscopat néerlandais pour les questions et relations œcuméniques. Mgr WILLEBRANDS résignera sa fonction de directeur du *Philosophicum* du diocèse de Haarlem pour se consacrer entièrement à sa nouvelle tâche qui est encore sans précédent, mais qui répond entièrement aux directives données en décembre 1949 par le Saint Office aux évêques du monde entier sur le mouvement œcuménique [3].

La revue *Palestra del Clero,* destinée au clergé italien, a encore une nouvelle fois, dans un article sur la « crise du christianisme », lancé l'idée d'un CONCILE ŒCUMÉNIQUE qui ferait suite à celui

célébrée à l'intention du pape défunt dans de nombreuses paroisses russes de l'émigration. Le dimanche 12 octobre, en la cathédrale St-Alexandre-Nevsky à Paris, une litie a été célébrée en présence du métropolite. Cfr *RM,* 14 octobre. *Ibidem* un article signé P.K. sur Pie XII.

1. Cfr *SICO,* 28 août. On se souvient qu'en novembre 1956, une province ecclésiastique composée d'un siège métropolitain et de trois suffragants avait été créée pour les Ukrainiens catholiques du CANADA. Cfr *Chronique* 1956, p. 412.

2. Cfr *Id.,* 21 juin.

3. Cfr Instruction *Ecclesia Catholica* du 20 décembre 1949, *Irénikon* XXIII (1950), pp. 221-228.

du Vatican. La revue estime que seul le retour des chrétiens à l'unité pourrait contribuer réellement à la solution de la crise mortelle que traverse l'humanité. Elle engage les chrétiens à faire parvenir leurs suggestions et leurs vœux aux commissions compétentes par l'intermédiaire des évêques [1].

Un important ouvrage catholique sur l'œcuménisme vient de paraître : Maurice VILLAIN, S. M., *Introduction à l'œcuménisme.* (Coll. « Église vivante »). Tournai, Casterman, 1958, in-8, 262 p. Nous en reparlerons ultérieurement.

U.R.S.S. — *ŽMP* N° 6 (juin) de cette année décrit la célébration du 40e ANNIVERSAIRE du rétablissement du Patriarcat de l'Église orthodoxe russe, jubilé auquel, ainsi que nous l'avons déjà signalé, participèrent de nombreuses délégations ecclésiastiques de l'étranger. *ŽMP* N° 7 donne des détails sur le SÉJOUR passé en U.R.S.S. par les cinq religieux anglicans invités à prendre contact avec la VIE MONASTIQUE actuelle en Russie [2]. Ces religieux ont déclaré avoir été impressionnés par le sérieux de la vie monastique dans les couvents d'hommes et de femmes, par le grand nombre de jeunes moines et moniales et de novices qui, tout en montrant un grand intérêt pour les prouesses de la science moderne, restent en même temps fidèles aux meilleures traditions du monachisme russe. C'est à Odessa et dans les environs que les visiteurs anglicans ont constaté la plus grande vitalité monastique [3]. « Nos pères et mères sont athées, mais maintenant il y a un certain retour à la vie spirituelle », disait un jeune moine qui servait d'interprète. Il y a actuellement, paraît-il, cinq mille moines et moniales (celles-ci formant les 3/4 du total) et soixante-dix monastères [4]. Quant aux huit SÉMINAIRES du pays, ils reçoivent assez de vocations pour pour-

1. Cfr *ICI*, 1er sept., p. 8 et *Chronique* 1957, p. 226.
2. Cfr *Chronique* 1958, p. 187.
3. Cfr R. P. Mark TWEEDY C R (Mirfield), *Russia's vigourous and expanding Church*, dans *Observer* (Londres), 25 juin.
4. Cfr R. P. Matthew SHAW SSM (Kelham), *Impressions of the Russian Orthodox Church*, dans *The International Review of Missions*, oct. 1958, 439-444. *Id.*, dans *S. S. M. Quarterly*, sept. 1958, *Impressions of Russian Monastic Life*, pp. 33-36.

voir aux besoins actuels. Une jeune génération s'est levée qui a fait ses huit années d'études au séminaire, études qui ne peuvent commencer que lorsque le candidat a atteint l'âge de 18 ans et terminé ses études à l'école officielle. Les séminaristes doivent atteindre un niveau intellectuel assez élevé. Durant leur formation, ils bénéficient d'un appui financier de l'Église. « Après leur ordination, ils seront rémunérés d'une manière considérablement meilleure que la plupart des membres de notre clergé anglais » [1]. Tandis que jadis les candidats au sacerdoce étaient généralement des fils de prêtres, ils proviennent aujourd'hui surtout de familles ouvrières ou paysannes et aussi de la classe des intellectuels et des professions libérales, ce qui implique un sens réel et plus profond de la vocation. « De nos contacts avec les séminaristes de Zagorsk (il y en a 250) et plus tard d'Odessa et Léningrad, nous emportons l'impression que ce sont des hommes pieux, sincères et solides : cela promet beaucoup pour l'Église russe de l'avenir » [2].

La Lavra de la SAINTE-TRINITÉ ET SAINT-SERGE de Zagorsk a particulièrement impressionné nos religieux anglicans. On y trouve 84 moines, dont 30 prêtres et 10 diacres. Les visiteurs avaient remarqué la même proportion de moines non-prêtres dans le monastère de VALAMO au lac Ladoga. Certains moines ont des occupations en dehors de leur monastère, mais tous les monastères sont fortement imprégnés de la vie contemplative.

1. Cfr R. P. M. GIBBARD SSJE (Cowley) dans sa série d'articles du *CT*, 4 juillet et sv, *Diary of a Visit to Russia*.

2. *HK*, août, p. 512 relève le passage suivant d'un article du Prof. D. POPOV dans *ŽMP*, N° 2, 1958, sur *La théologie morale et ses problèmes d'aujourd'hui*. Regrettant que la question sociale n'ait pas trouvé la place qui lui revenait dans la théologie russe d'autrefois à cause des conditions de vie de la société pré-révolutionnaire, l'A. déclare : « A cette époque dominaient chez nous dans notre théologie des tendances ascétiques et spiritualistes. Ces tendances mettaient, en sotériologie et en morale, la doctrine du salut personnel du chrétien à la première place et prêtaient peu d'attention à la doctrine de sa vie sociale. On justifiait cette attitude envers la question sociale en affirmant que le christianisme est uniquement une religion de salut personnel et que l'Évangile n'a aucun rapport avec la vie sociale de l'homme. Mais la vie personnelle de l'homme peut-elle être séparée de la vie en société et le chrétien ne doit-il pas être chrétien partout et toujours ? » (p. 74).

En général les religieux sont âgés ou très jeunes ; une petite proportion est d'âge moyen, ce qui s'explique facilement. Ce sont les jeunes qui portent les charges responsables. Le supérieur de Zagorsk a 38 ans, celui d'un monastère d'Odessa n'en avait que 25. Avant d'arriver à la profession définitive, les moines font normalement un postulat de trois mois et un noviciat de un à trois ans. Les moniales ne peuvent s'engager pour la vie qu'à l'âge de 40 ans. A Zagorsk, l'office et la liturgie durent environ sept heures et demie (neuf heures le samedi). Il n'est pas nécessairement requis que toute la communauté assiste à la totalité de l'office ; pourvu que l'office continue à être célébré, au nom de la communauté entière et au nom de toute l'Église, des dispenses sont facilement données pour permettre certaines occupations d'intérêt général. « Nos usages occidentaux en cette matière paraîtraient probablement aux moines russes plutôt individualistes et en quelque sorte teintés de légalisme ». — « De même, bien que connaissant la grande valeur du silence monastique et passant une bonne partie de leur temps en silence, ils ne sont pas régis par nos règles précises et relativement rigides. Ils semblent plutôt attacher moins d'importance à l'exactitude avec laquelle un moine observe la règle du silence qu'à la qualité de sa conversation avec ses confrères. On attend du moine qu'il parle toujours d'une façon chrétienne, avec retenue, souvent de sujets spirituels et rarement de choses profanes. Il ne semble pas qu'ils aient des moments déterminés pour la méditation. Ils ont un amour profond pour la Sainte Écriture, les commentaires et les écrits des Pères anciens et pour les traités spirituels de leurs grands hommes de prière. Ils donnaient l'impression de ne pas pouvoir nous suivre quand nous tâchions d'expliquer les méthodes ignatienne et sulpicienne de méditation et la classification occidentale des formes de prière, mais ils attachent une grande importance à la prière jaculatoire, au recueillement et à ce que nous appellerions la pratique de la présence de Dieu » [1]. Le monastère historique de PSKOVO-PEČERSK compte à présent 68 moines. Le couvent du POKROV à Kiev est la plus grande des communautés religieuses en U.R.S.S. ; en 1955, il comptait

1. Cfr GIBBARD, art. du 18 juillet, p. 9.

260 moniales. La mère EUPHROSYNE, sœur du Patriarche de Moscou, morte le 5 mars de cette année, y fut supérieure. La Lavra de POČAEV, en Ukraine occidentale, compte aujourd'hui 74 moines et jouit d'une grande prospérité ; elle n'a pas moins d'une centaine d'ouvriers à son service [1].

Dans les églises on voit beaucoup de gens âgés, surtout en semaine, alors que les jeunes travaillent. Grosse majorité de femmes, parmi lesquelles beaucoup de jeunes mères. Il semble que c'est surtout par les mères de famille que se continue la tradition religieuse. En Russie plus qu'ailleurs ce sont elles qui donnent, plus que les prêtres ne le peuvent faire, l'instruction chrétienne à leurs enfants. Ceci explique en grande partie le phénomène des vocations chez des jeunes gens recevant leur éducation dans des milieux sans-Dieu, où la religion est bafouée, où l'athéisme est officiellement enseigné [2].

On sait que l'Église russe vit principalement du produit de la vente des petits cierges offerts par les fidèles quand ils assistent aux offices. Ceci a permis de calculer approximativement que le NOMBRE des pratiquants orthodoxes serait de vingt à trente millions sur les deux cent millions d'habitants (sept millions environ sont membres du Parti) [3].

1. Cfr Bulletin *Church and World* (du Dr. S. BOLSHAKOFF, Oxford), printemps 1958.

2. Mgr MICHEL de Smolensk, lors de son séjour à Utrecht en août dernier, a dit que l'Église russe maintient sa vieille tradition de transmettre l'Évangile *aussi* par les fidèles. Il a ajouté que les dernières années, les prêtres ont acquis déjà la possibilité de pénétrer davantage dans les familles. Cfr *PNHK*, 20 août, p. 4. On prêche régulièrement, même en semaine, ce qui est d'ailleurs attesté par la presse soviétique qui donne ce fait en exemple aux propagandistes athées dont les discours seraient si souvent ineptes et dépourvus de toute efficience. La *Komsomoljskaja Pravda* du 16 avril en a donné quelques spécimens plutôt « éloquents ».

3. Cfr Matthew SHAW, dans *International Review of Missions*, a. c., p. 443. *Tass*, Moscou, 14 oct., a annoncé la publication d'un livre consacré à l'organisation et à l'activité de l'Église orthodoxe russe. Cet ouvrage paraît en russe, anglais, allemand, français, espagnol, italien et arabe. Dans la préface, le patriarche ALEXIS déclare que cette publication permettra à un grand nombre de lecteurs étrangers de se libérer des préjugés sur la situation de l'Église orthodoxe russe et sur ses rapports avec le gouvernement soviétique. Selon *LC*, 12 oct., le patriarcat de Moscou a l'intention d'inaugurer bientôt un service de presse en russe et en anglais.

Quelques articles :

John LAWRENCE, *La jeunesse* (en U.R.S.S.) *ne tourne pas le dos à l'Église ;* dans *Réforme*, Paris, 19 juillet 1958.

Dans *Le Christ au Monde*, nº 3, 1958, *Propagande athée des Soviets par le musée et par le film. Un film sur le musée anti-religieux de Léningrad*, pp. 399-407.

Hélène PELTIER, *Réflexions sur le christianisme dans la Russie d'aujourd'hui ;* dans le *Bulletin du Cercle Saint Jean-Baptiste*, juin-juillet 1958, pp. 207 et sq.

Dans *Herder Korrespondenz, Vierzig Jahre russisches Patriarchat*, juillet 1958, pp. 482-486.

I. SMOLITSCH, *Zur Geschichte der Beziehungen zwischen der russischen Kirche und dem orthodoxen Osten*, dans *Ostkirchliche Studien*, Wurzbourg, mars-juin 1958, pp. 1-47.

B. SCHULZE, *Der russische Messianismus*, dans *Stimmen der Zeit*, septembre 1958, pp. 414-433.

Pierre KOVALEVSKY, *Messianisme et Millénarisme russes ?* dans *Archives de Sociologie des Religions*, janvier-juin 1958, pp. 47-70.

ID., *Millénarisme et Parousie, Messianisme et Missions Chrétiennes*, *ibid*, pp. 108-110.

Adolf WISCHMANN, *Bericht über eine Moskaureise*, dans *ELK*, 1er juillet, 1958.

Al. A. BOGOLEPOV, *The Statutes of the Russian Orthodox Church of 1945*, dans *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 1958, nº 3, pp. 22-39.

N. S. TIMASCHEFF, *The Russian Orthodox Church Today*, Ibid., pp. 40-50.

Allemagne. — Le 11 août 3.000 protestants et catholiques d'Allemagne orientale ont protesté à NAUMBOURG en Saxe, contre l'ARRESTATION d'un prêtre catholique et les perquisitions effectuées dans les cures protestantes et catholiques, ainsi que dans les séminaires. Lors de cette manifestation conjointe dans la cathédrale de Naumbourg, Mgr F. M. RINTELEN, évêque coadjuteur catholique de Magdebourg, et le Dr. JANICKE, évêque protestant de cette ville, ont tous deux pris la parole [1].

Les protestants et catholiques qui ont participé aux ENTRETIENS de l'Académie de TUTZING sur des problèmes de la presse

1. Cfr *SŒPI*, 5 sept., p. 8.

et de la diffusion, ont recommandé une plus étroite collaboration entre les deux confessions dans la République démocratique allemande. Ils estiment si grave la situation en Allemagne orientale, qu'à leur avis toutes les forces chrétiennes doivent s'unir. Il fut notamment proposé qu'une intervention commune soit faite en faveur des pasteurs et hommes d'œuvre de l'Église incarcérés. On souhaite aussi que protestants et catholiques s'entraident fraternellement lors des importantes rencontres de l'une ou de l'autre confession en République démocratique, par ex. les *Kirchentage* [1].

Angleterre. — L'événement marquant de l'été fut ici la CONFÉRENCE DE LAMBETH. Neuvième de son espèce, elle réunit 313 évêques de la communion anglicane actuellement en charge. A l'ouverture de l'Assemblée, en la cathédrale de Cantorbéry, assistèrent également de nombreux représentants des Églises orthodoxe, arménienne, vieille-catholique, luthérienne, écossaise et Églises libres du Royaume-Uni. L'archevêque MAKARIOS de Chypre s'était désisté au dernier moment, s'estimant outragé par des propos tenus par l'archevêque de Cantorbéry au cours d'une interview télévisée. Cette attitude poussa également l'Église orthodoxe de Grèce à renoncer à se faire représenter. Les sessions se sont tenues à huis clos durant cinq semaines.

Le 26 août paraissait le RAPPORT définitif de la Conférence. Des cinq points discutés par les « Pères de Lambeth », mentionnons le premier : *La Bible : son autorité et son message*, le deuxième : *Unité de l'Église universelle*, et le cinquième : *La Famille dans la société moderne*. A propos d'une résolution relative aux méthodes de contrôle et de limitation des naissances, le *Church of England Newspaper* se réjouit de ce que les évêques anglicans aient su abandonner une position que le journal reconnaît avoir été tenue depuis 2.000 ans dans le monde chrétien ; il plaint ceux qui ont vécu avant Lambeth 1958 [2]. Pour ce qui regarde la question de l'UNITÉ, les résolutions étaient impatiem-

1. *Id.*, 10 oct.
2. Cfr *CEN*, 29 août.

ment attendues à propos de l'Église de l'Inde du Sud et des nouvelles Églises Unies de Ceylan et de l'Inde du Nord qui sont actuellement en voie de constitution. La Conférence tout entière a fait sienne la déclaration de son comité *ad hoc*, favorable aux relations plus intimes avec la communauté anglicane mondiale. Ce comité a affirmé que le développement de la cohérence intérieure et du zèle missionnaire dans l'Église de l'Inde du Sud permet de répéter avec une assurance accrue les mots de Lambeth 1948 : « Nous sommes tendus avec espoir dans une ardente attente du jour où l'intercommunion sera totale entre l'Église de l'Inde du Sud et les Églises de la communauté anglicane ». La pensée théologique qui est à la base des propositions d'unification des ministères des nouvelles unions d'Église est « pleinement approuvée » [1].

D'autres parties du rapport du Comité de Lambeth traitent des RELATIONS entre anglicans et presbytériens, méthodistes, orthodoxes, vieux-catholiques, catholiques romains et autres. La Conférence de Lambeth a vivement recommandé l'OBSERVANCE DE LA SEMAINE DE PRIÈRES POUR L'UNITÉ CHRÉTIENNE, dans l'esprit et avec les intentions de feu l'abbé Couturier. C'est également une des activités du Conseil œcuménique des Églises que d'encourager la prière pour l'unité, selon la volonté du Christ, — comme il le veut et quand il le veut — ajoute la Conférence.

Le Canon Oliver S. TOMKINS, recteur du Collège théologique de Lincoln, a été promu ÉVÊQUE de Bristol. M. Tomkins fut un des secrétaires généraux associés du Conseil œcuménique des Églises et est, actuellement encore, président du comité de travail de la commission Foi et Constitution du COE.

L'ancien évêque anglican de Chichester, G. K. A. BELL, depuis 1954 président honoraire du Conseil œcuménique des Églises, est DÉCÉDÉ à Cantorbéry, le 3 octobre, à l'âge de soixante-quinze ans. Parlant au nom du COE, le Dr. Visser 't Hooft a déclaré que le Mouvement œcuménique perd en lui un de ses plus grands pionniers qui, pendant près de quarante années et

1. Cfr *SŒPI*, 5 sept. Pour plus de détails, voir l'article de D. H. MAROT, *Les nouveaux projets d'Union en Inde et les décisions de Lambeth 1958*, dans ce fascicule, pp. 450-459.

sans interruption, s'était voué au service de la cause de la collaboration chrétienne et de l'unité de l'Église [1].

Athos. — Au début de septembre, l'agence *Tass* a annoncé que le Saint-Synode de l'Église orthodoxe russe avait alloué 75.000 drachmes au monastère de St-ANDRÉ de la Sainte Montagne, sérieusement endommagé, notamment la bibliothèque, par un récent incendie. Peu après, on apprit que l'ambassadeur russe M. SERGEEV avait attendu pendant cinq jours à Salonique l'autorisation de rendre visite aux moines russes de l'Athos pour leur remettre une lettre du patriarche de Moscou ainsi qu'une aide financière. Mais les moines ont catégoriquement refusé de recevoir l'ambassadeur ainsi que la somme d'argent, et ce, malgré leur extrême pauvreté actuelle [2].

Belgique. — En septembre, en la chapelle du pavillon protestant de l'Exposition de Bruxelles, l'évêque orthodoxe grec de Paris, Mgr MELETIOS, a célébré une LITURGIE en présence de l'ambassadeur de Grèce en Belgique, de membres du corps diplomatique grec, des représentants de l'Église grecque et du patriarcat œcuménique.

Brésil. — Durant la période s'étendant de mai à août, 500 vieux-croyants russes, hommes, femmes et enfants sont arrivés au Brésil pour s'y installer sous les auspices du service des Réfugiés du Conseil œcuménique. Pour beaucoup d'entre eux c'est la fin d'une longue odyssée commencée en 1919-20 lorsqu'ils quittèrent la Russie pour s'établir dans une lointaine contrée de Chine où ils travaillèrent comme paysans. En 1947, un grand nombre d'hommes de ce groupe furent déportés en Russie par les autorités soviétiques. En 1951 et 1952, les communistes

1. Dans un article que *Church Times* du 10 octobre consacra à la mémoire du pape Pie XII, nous lisons : « Il ne cessa jamais d'être attentif aux relations avec les autres chrétiens. Ceci s'est vu encore au début de cette année lorsque feu l'évêque George Bell lui rendit visite et discuta en privé avec lui, dans une atmosphère très sympathique, les problèmes d'une unité plus grande à l'intérieur du christianisme ». Cf. plus loin, p. 503, sv.

2. Cfr *RM* 6 et 18 sept. et dans *ŽMP*, N° 8, 1958, Archim. LEONID, *Athos et le monachisme russe*, pp. 60-65.

chinois saisirent leurs modestes fermes. Ceci provoqua une demande au COE de les aider à quitter la Chine pour gagner l'Amérique du Sud.

M. André Mouravieff, directeur du service des Réfugiés pour l'Amérique latine note l'impression produite, dès leur arrivée, par la discipline et la bonne éducation de ces gens. Chaque groupe descendant d'avion déléguait trois de ses membres pour exprimer leur reconnaissance au commandant, à l'équipage et au personnel. Malgré la fatigue d'un long voyage, tous débarquaient en bon ordre et se soumettaient avec patience aux instructions et aux formalités douanières. Quelle ne fut pas la surprise des hôtes quand, leur offrant thé et café, ils se les virent poliment refuser : « Nous vous remercions, mais nous ne buvons aucun stimulant, ni café ni thé. Pourrions-nous avoir un peu d'eau chaude ou même du lait, puisque ce n'est pas une période de jeûne ? » Après les repas, chacun des convives serra la main du directeur de l'auberge et le remercia pour son repas. Comme les hommes devaient se rendre à des travaux de construction sur le terrain qu'ils ont acquis dans l'État de Parana, il fallut bien séparer les familles. Au moment du départ, les Brésiliens virent avec émerveillement, qu'avant d'embrasser leur père, les enfants, en signe de respect, s'agenouillaient devant lui et baissaient la tête jusqu'à lui toucher les pieds. Ce profond respect se mêle à l'évidente et chaude affection unissant, chez eux, parents et enfants. On considère que la présence de ces vieux-croyants sera un grand bien pour le pays. D'autres sont encore attendus [1].

Égypte. — Le Patriarcat copte orthodoxe est toujours sans chef. Toutefois, les pourparlers entre les deux commissions copte et éthiopienne relatifs à la participation de l'Église éthiopienne à l'élection patriarcale ont abouti à une conclusion heureuse [2]. Bien que dans un communiqué officiel, les deux partis aient affirmé leur volonté formelle de procéder à l'élection dans le mois de septembre au plus tard, rien n'a été annoncé à ce propos jusqu'à présent (fin octobre).

1. Cfr *World Council of Churches Information*, 11 août et *National Council Outlook* (N. Y.) juin, p. 14, avec une photo d'un débarquement d'avion.

2. Cfr la description de quelques péripéties de ces conversations dans *POC*, avril-juin, pp. 172-174, et juillet-septembre, pp. 265-267.

États-Unis. — LA CONVENTION GÉNÉRALE DE L'ÉGLISE PROTESTANTE ÉPISCOPALIENNE qui réunissait 190 évêques au début d'octobre à MIAMI, Floride, a élu évêque-président de cette Église l'évêque Arthur Carl LICHTENBERGER, du Missouri, en remplacement de l'évêque Henry Knox SHERRILL. Le nouveau *presiding-bishop* était en 1954 visiteur accrédité à la seconde Assemblée du Conseil œcuménique des Églises à Evanston.

A cette même réunion, les évêques épiscopaliens ont approuvé l'INTERCOMMUNION limitée avec l'Église de l'Inde du Sud (ce qui n'étonnera pas après les résolutions de Lambeth 1958 à ce sujet). L'accord prévoit que l'Église épiscopalienne reconnaîtra les évêques et les pasteurs consacrés ou ordonnés dans l'Église de l'Inde du Sud et qu'ils pourront officier ou assister dans les services de communion de l'Église épiscopalienne. L'évêque Sherrill s'est réjoui de ce plan qu'il considère comme un pas en avant vers l'unité chrétienne [1].

La revue *Eine Heilige Kirche*, 1957-1958, nº 1 est entièrement consacrée à la vie des différentes confessions aux États-Unis, spécialement à celle du luthéranisme américain.

France. — L'INSTITUT DE THÉOLOGIE ORTHODOXE SAINT-SERGE, à Paris, a décidé d'étendre ses cours en organisant, dès la rentrée d'automne 1958, une section d'enseignement en FRANÇAIS (éventuellement aussi en anglais et en allemand) qui comprendra un cycle complet d'études théologiques parallèle à l'enseignement dispensé en russe depuis plus de trente ans. Cette initiative aidera les étudiants dont le russe n'est pas ou n'est plus la langue maternelle. Elle doit permettre aux auditeurs de toutes les confessions d'acquérir des connaissances sur l'orthodoxie [2].

Le *Vestnik* (Messager) de l'Action chrétienne des étudiants russes a commencé cette année la publication en français d'un supplément dont le but est d'être un bulletin d'idées et d'actualités accessible à tous. Le nº 1 comporte un tableau de l'Ortho-

1. Cfr *SŒPI*, 17 oct., pp. 4 et 8.
2. Cfr le *Messager* (supplément français du *Vestnik* des étudiants russes), 1958, Nº 2, p. 23.

doxie dans le monde, par N. STRUVE ; le n° 2 contient des réflexions de E. BEHR-SIGEL sur la brochure de M. L. ZANDER, *L'Orthodoxie occidentale* [1].

Du 20 au 28 septembre s'est tenue au Chambon-sur-Lignon (Haute-Loire) une CONFÉRENCE DES ÉGLISES PROTESTANTES DES PAYS LATINS D'EUROPE. Elle rassemblait quatre-vingts délégués et soixante-dix autres participants venus de six pays. La Belgique avait envoyé 13 délégués, l'Espagne 12, la France 13, l'Italie 17, le Portugal 12 et la Suisse romande 17. La conférence s'est ouverte sur un exposé du pasteur W. A. VISSER 'T HOOFT sur *l'Église universelle dans un monde divisé.* Le pasteur Henri D'ESPINE, de Genève, parla de la *vocation du protestantisme latin d'Europe.* Au problème des rapports entre protestants et catholiques s'ajoute celui des rapports des protestants entre eux, car ils sont divisés. Terminant, le pasteur d'Espine dit : « Nous ne pouvons répondre à la vocation que Dieu nous adresse dans ces pays si nous demeurons dans l'état de division où nous nous trouvons actuellement. Ce matin, comme tant de fois déjà, nous avons demandé à Dieu de faire cesser nos divisions. Si cette prière est sincère, elle nous oblige. On ne peut demander à Dieu de réaliser ce à quoi on oppose par ailleurs une résistance obstinée » [2]. La conférence, organisée avec l'aide de la Division d'entraide des Églises et du service des Réfugiés du COE, a approuvé des résolutions en vue d'une plus grande unité et elle a décidé de créer un comité permanent chargé de maintenir et développer les liens entre protestants des pays latins. Quant à la section de l'évangélisation, elle a mis en garde contre un genre de protestantisme qui « conçoit souvent l'évangélisation comme un prosélytisme polémique, animé par un certain orgueil de l'esprit et par des conceptions simplistes du catholicisme romain ». Un RAPPORT, objet de débats animés, sur les rapports entre protestants et catholiques romains réaffirme que la vocation du protestantisme dans les pays latins est « d'apporter le message

1. Cfr l'article sur ce sujet de D. O. ROUSSEAU dans le fascicule précédent d'*Irénikon.*
2. Cfr *World Council of Churches Information,* d'août et 24 sept.

de l'Évangile dans un esprit dégagé de toute polémique stérile et soutenu par un amour véritable »[1].

Grèce. — L'Université d'Athènes a fêté le 25 juin dernier le professeur Hamilcar ALIVISATOS qui a derrière lui quarante-cinq ans de travail théologique et trente-cinq ans de professorat à la faculté de théologie de ladite Université. L'archevêque d'Athènes a prononcé l'éloge du professeur dont on connaît également la longue activité au service de l'œcuménisme.

Mgr Isaac GHAZARIAN, « représentant patriarcal et métropolite des Arméniens orthodoxes en Grèce » (c'est ainsi qu'il signe une lettre publiée dans *Kth* du 11 février), a reçu l'ordre du gouvernement grec de QUITTER le pays. Une écrasante majorité dans la communauté arménienne ne veut pas, paraît-il, de ce représentant du catholicos d'Etchmiadzin. Depuis l'élection de celui-ci, des difficultés ont surgi un peu partout parmi les Arméniens grégoriens de la diaspora. Les opposants en Grèce ont pris parti pour le trône rival de Beyrouth [2].

Jérusalem. — La vacance du SIÈGE PATRIARCAL ARMÉNIEN qui dure déjà depuis huit ans, ne semble pas encore proche de sa fin. Bien qu'élu patriarche arménien de Jérusalem le 20 mars 1957, Mgr TIRAN n'a pas seulement attendu en vain la confirmation par le Roi de Jordanie, mais en outre, comme ce fut déjà le cas en octobre 1956, il lui a été signifié par ordre royal d'avoir à s'éloigner du pays. En compensation, Mgr Tiran aurait reçu l'assurance que Mgr YEGHISHÉ, son rival, ne retournerait pas à Jérusalem [3]. *Proche-Orient Chrétien*, juillet-septembre 1958, publie le RÈGLEMENT DU PATRIARCAT GREC-ORTHODOXE DE JÉRUSALEM. Le texte est suivi d'une courte étude qui fait ressortir l'importance de ce document et dénombre les quelques points sur lesquels la communauté orthodoxe arabe ne voit pas encore ses exigences entièrement satisfaites.

1. *Id.*, 1er oct. La revue *Le Christ au Monde* 1958, N° 3, publie une étude sur *La propagande protestante en Italie, ses résultats, ses méthodes*, pp. 388-398.
2. Cfr *Chronique* 1956, pp. 191, 297, 418 et 1957, p. 77.
3. Cfr *POC*, juillet-sept., 1958, pp. 267-268.

Suède. — Le 27 septembre, l'Assemblée de l'Église suédoise a ACCEPTÉ d'accorder l'ORDINATION PASTORALE A DES FEMMES. Prise à la majorité de 69 voix contre 29, cette décision est l'aboutissement d'une violente controverse. Au mois d'août, environ 600 pasteurs et laïcs s'étaient réunis à Orebro pour créer une association hostile au pastorat féminin. Un comité présidé par l'évêque Bo GIERTS, de Göteborg, avait déjà élaboré un programme d'action en vue d'empêcher toute collaboration avec des femmes pasteurs au cas de l'entérinement par l'Église suédoise de la loi autorisant leur ordination [1].

Pour succéder à l'archevêque Yngve BRILIOTH, primat de l'Église de Suède, et l'évêque Anders NYGREN, de Lund, le Roi a désigné respectivement l'évêque Günnar RULTGREN, de Heernoesand, et le doyen Nils BOLANDER, de la cathédrale de Lund.

Dans *Rythmes du Monde*, 1958, n° 2, le pasteur Axel HAERBERGER a publié un article, *Le mouvement « catholique » dans l'Église suédoise*, pp. 106-123.

Yougoslavie. — Pour succéder à feu le patriarche Vikentije, 56 prélats de l'Église orthodoxe serbe ont élu Mgr GERMAN (Djoris), évêque de Žiča. Le nouveau patriarche a été intronisé le 14 septembre à Belgrade, en présence des évêques de l'Église serbe, de nombreux membres du gouvernement et du corps diplomatique.

Une ÉGLISE ORTHODOXE AUTONOME DE MACÉDOINE vient d'être constituée en Yougoslavie. L'Église a choisi comme métropolite l'évêque DOSITEJ (Stojković), lui-même Macédonien [2].

Lors de sa récente session à Belgrade, l'UNION DES ECCLÉSIASTIQUES ORTHODOXES SERBES a décidé de continuer sa collabora-

1. Cfr dans *CT*, 8 août, p. 11, *Crisis in the Church in Sweden. Background of the controversial question of the ordination of woman.*

2. Mgr Dositej sera archevêque d'Ohrida et Skopje. L'Église orthodoxe macédonienne restera canoniquement unie à l'Église orthodoxe serbe par le patriarche de celle-ci. Tout cela s'est réglé au cours d'une réunion de prêtres et de laïcs à Ohrida, le 4 octobre, sans qu'un compromis soit intervenu avec le patriarcat de Serbie qui a maintenu jusqu'ici ses droits d'élire les évêques. Mgr Dositej était l'auxiliaire du patriarche et ancien moine de Chilandar (Athos). On peut s'attendre à ce que le clergé monténégrin suive la même voie.

tion avec l'État yougoslave. Le rapport insiste sur le rôle joué par feu le patriarche Vikentije dans la bonne entente régnant entre l'Église et l'État. Le nouveau patriarche German participait à cette session.

Fin octobre, on apprenait de Belgrade que l'évêque orthodoxe serbe VASILIJE (Kostić), de Banjaluka, en Bosnie, avait été placé en résidence forcée [1].

Jamais encore on n'a vu une EXPOSITION aussi importante des fameuses FRESQUES MÉDIÉVALES des monastères serbes que celle qui s'est ouverte à Belgrade au Musée national. Plus de 350 reproductions de ces remarquables œuvres d'art peuvent y être admirées. Des représentants de l'Église orthodoxe serbe avaient été invités au vernissage [2].

Relations interorthodoxes. — Le PATRIARCAT GREC ORTHODOXE D'ALEXANDRIE a attaché une grande importance à la réunion des représentants des Églises orthodoxes aux fêtes du Patriarcat de Moscou, en mai dernier. L'espoir a été exprimé que ce soit là le début d'une action panorthodoxe plus étendue et plus suivie, telle qu'on la souhaite depuis longtemps. Bien sûr il appartiendra au patriarche de Constantinople d'y jouer le rôle directeur, celui de Moscou, ainsi que l'a rappelé le patriarche d'Antioche à Moscou même, n'occupant que le cinquième rang dans la hiérarchie interorthodoxe [3]. Mgr JACQUES de Malte a consacré à cette déclaration un article laudatif intitulé *Le Testament du Patriarche Alexandre III* [4].

Dans *The Greek Orthodox Theological Review*, Brookline, Mass., hiver 1957, l'évêque Mgr ATHÉNAGORE, éditeur de la revue, intitule son éditorial : *Towards a Pan-Orthodox Association of Theological Schools*, dans lequel il préconise des contacts plus étroits entre les différents établissements de théologie au sein de l'Orthodoxie afin de mieux coordonner les programmes et les systèmes d'enseignement.

1. Cfr *SŒPI*, 24 oct., p. 5.
2. *Id.*, p. 6.
3. Cfr *Chronique* 1958, p. 264.
4. Cfr *E*, 1er août.

Le mouvement international de la jeunesse orthodoxe SYNDESMOS coordonne maintenant les activités de ONZE associations de jeunesse : on cite l'Association orthodoxe des Étudiants, l'Union chrétienne des Étudiants, l'Union orthodoxe des jeunes femmes, l'Union chrétienne ouvrière, toutes quatre en Grèce ; le Mouvement des Étudiants russes et l'Union des Étudiants orthodoxes en France ; l'Association des Étudiants orthodoxes en Finlande ; l'Association des Étudiants orthodoxes en Grande-Bretagne et le Mouvement de la jeunesse orthodoxe de Syrie et du Liban [1].

Relations interconfessionnelles.

Du 24 au 27 septembre, eurent lieu à CHEVETOGNE les journées théologiques habituelles, où fut discuté le thème de la PRÉSENCE RÉELLE du Christ dans le sacrement de l'Eucharistie. Conférenciers : Dom J. DUPONT, O. S. B., M. le prof. N. KOULOMZINE, M. le prof. F. J. LEENHARDT, le R. P. DE BACIOCCHI, S. M., dom G. GHYSENS O. S. B.

Dans *Istina* N° 1, 1958, Michel de TAUBE termine son étude sur *L'histoire politique et religieuse de l'Europe à l'époque de la formation de l'État russe.* Le même fascicule contient une étude détaillée de feu dom Clément LIALINE sur *Les relations entre Vieux-catholiques et Orthodoxes durant les trois derniers quarts de siècle.* Dans un article intitulé *Des controverses au dialogue œcuménique,* le P. M.-J. LE GUILLOU, O. P., décrit les différentes formes qu'ont prises, au cours de l'histoire, les rapports entre orthodoxes et catholiques d'une part, et entre protestants et catholiques de l'autre. A propos de travaux récents, le P. F. BIOT, O. P., disserte de la difficulté qu'ont à se comprendre catholiques et protestants.

Voici le sommaire de *Istina* n° 2, 1958 : Archim. Cyprien KERN, *Philarète, métropolite de Moscou. Cinquante ans de gloire épiscopale ;* M.-J. LE GUILLOU, *L'Église catholique et les divisions ;* Paul DE VOOGHT, *Écriture et tradition d'après des études catholiques récentes ;* J. R. GEISELMANN, *Un malentendu dissipé : la relation « Écriture-Tradi-*

1. Cfr *St. Vladimir's Seminary Quarterly,* 1958, N° 3, p. 54.

tion » dans la théologie catholique; F. BIOT, *La 3e assemblée de la Fédération luthérienne mondiale* (Minnéapolis, 14-25 août 1957). Suit le nouveau RAPPORT de la Division des Études du COE concernant la Seigneurie du Christ sur le Monde et sur l'Église.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Dans *RM* du 3 juin, le prof. Pierre KOVALEVSKY décrit le PÈLERINAGE RUSSE A LOURDES des 24 au 26 mai à l'occasion du centenaire des apparitions. Les participants étaient venus de partout et une grande foule de pèlerins de provenance internationale suivit leur office solennel à la Grotte. L'archiprêtre Alexandre REHBINDER, recteur des paroisses orthodoxes russes de Biarritz et de Pau, doyen de celles du Sud-Ouest de la France, a écrit, par la suite, à son Exc. Mgr THÉAS, évêque de Tarbes et de Lourdes :

« Le souvenir de ce lieu embaumé par la présence, invisible pour nos yeux mais combien sensible à nos âmes, de la Très Sainte Mère de Dieu, en ces minutes où nous avons pu y prier, non plus seulement personnellement, mais en représentant la sainte et malheureuse Église de Russie et même toute la sanctissime Église orthodoxe catholique d'Orient, restera parmi les plus chers souvenirs de notre vie. Dans la grande question qui nous tient à cœur à tous, celle de la réunion des Églises, votre gracieuse autorisation a eu, Monseigneur, une certaine portée incontestable. Du moins, dans nos cœurs, la cloison intérieure qui nous sépare de l'Église romaine a perdu une grande partie de son étanchéité. — Nous sommes unis, dès à présent, dans notre commune vénération pour la Très Sainte Mère de Dieu, dont je crois, je confesse et je sens la présence toute spéciale dans votre sainte ville. Au fond, nous aspirons à la même chose : l'unité de l'Église de Notre-Seigneur Jésus-Christ, telle que lui-même, ce Maître souverain l'entend » [1].

Dans *Zeitschrift für Katholische Theologie,* 1958, No 3, pp. 378-409, le P. Wilhelm DE VRIES, S. J., décrit l'attitude du Saint-Siège vis-à-vis de la hiérarchie séparée du Proche-Orient à l'époque des Unions *(Die Haltung des Heiligen Stuhles gegenüber der getrennten Hierarchie im Nahen Osten zur Zeit der Unionen).* On en retire l'impression que l'A. regrette l'évolution qui s'est

1. Cfr *La Croix,* 17 juin,

faite depuis lors dans le langage de la Curie et dans certaines conceptions ecclésiologiques. Cet article contient de l'histoire mais sans beaucoup de perspective historique.

La revue *Una Sancta* (Meitingen/Niederaltaich) 1958, N° 2, p. 172, nous apprend qu'en mars dernier, à ISTANBUL, une première rencontre œcuménique entre catholiques et orthodoxes a eu lieu à l'initiative de l'aumônier des Allemands en Turquie, le Père Karl KUREK. Du côté orthodoxe y participaient quelques professeurs de l'Académie théologique de CHALKI. Le patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople s'était fait représenter et a fait dire tout l'intérêt qu'il porte à de tels entretiens dont il espère la continuation.

Orthodoxes et catholiques ont collaboré à un CONGRÈS RUSSE de culture chrétienne au pavillon de la *Civitas Dei* de l'exposition mondiale de Bruxelles, les 12 et 14 septembre [1]. Les prof. P. N. EVDOKIMOV et V. N. ILJIN ont parlé d'iconographie, de philosophie et de littérature.

POC, octobre-décembre 1957, publie une RÉACTION orthodoxe au projet de restauration de la Liturgie byzantine exposé par le R. P. Neophyte EDELBY [2]. La revue avait sollicité l'avis de M. Panagiotis TREMBELAS, professeur de liturgie à l'Université d'Athènes et l'un des animateurs les plus distingués du grand effort pastoral actuellement tenté en Grèce.

Le point de vue de M. Trembelas est avant tout prudentiel. « Chez nous, après la première guerre mondiale, se sont élevées des voix comme celle du P. Edelby ; mais la leçon qui nous a été donnée par le schisme des partisans du vieux calendrier leur a imposé complet silence » (p. 307). Il s'agit d'évoluer lentement. « Déjà dans les efforts que nous tentons avec prudence, nous rencontrons de sérieux obstacles que l'on peut deviner lorsqu'on se souvient qu'il y a à peine trente ans ceux qui voulaient communier plus souvent étaient considérés comme hérétiques et chassés par la plupart des célébrants, alors que maintenant la communion fréquente est établie en Grèce dans toutes les grandes villes et dans tous les bourgs sans exception ». Le prof. Trembelas donne aussi à entendre que certaines parties de la liturgie ne sont pas aussi superflues ou archaïques

1. Cfr *RM*, 27 sept., p. 4.
2. Cfr *Chronique* 1957, p. 319.

que le pense le P. Edelby. La rédaction de *POC* exprime l'espoir que cette communication du professeur athénien donnera naissance à un dialogue dont tous, lui semble-t-il, pourraient tirer profit.

Anglicans. — L'archevêque anglican d'YORK consacre la première partie de sa lettre diocésaine de novembre au décès de PIE XII : « C'est un signe d'une plus grande charité chrétienne à notre époque (malgré nos nombreux manquements à la pratiquer) que l'émotion provoquée par cet événement ait pu franchir les barrières ecclésiastiques et qu'il n'y ait eu aucune inhibition pour empêcher de rendre hommage à un homme qui était certainement bon et grand ». L'archevêque commémore ensuite feu l'évêque anglican de Chichester, George BELL, « qui avait une passion pour l'unité chrétienne et dont la compréhension sympathique pour les opinions des autres était sans limites ». Soulignant que toute recherche d'unité implique la recherche de la sainteté, de l'humilité, l'archevêque d'York conclut : « Là où on trouve cela, il y a recherche de l'unité, comme chez ces milliers, qui, tout en n'étant pas catholiques romains, remercient Dieu du pape défunt, et ces autres milliers, qui, tout en n'étant pas anglicans, remercient Dieu de l'évêque Bell. Notre Seigneur prie encore toujours pour que nous soyons un par la sanctification dans la vérité ».

Dans *Blackfriars* de juin, le R. P. Henry ST JOHN, O. P., publie le texte d'une conférence faite à Downside, en avril dernier, *Authority and the Anglican Mind*, pp. 242-260. — Dans la même revue, juillet-août, le même auteur livre quelques réflexions sur le sermon *Bible and Tradition* prêché à l'Université d'Oxford par le Rév. C. F. EVANS (chaplain du *Corpus Christi College)*, cfr *Theology*, déc. 1957.

Dans *Faith and Unity*, 1958, N° 104, Francis HOUSE, *Roman Catholic Ecumenism*, pp. 10-15.

Protestants. — A BERLIN, où les catholiques constituent moins de 10 % de la population, les participants au *Katholikentag*, tenu du 13 au 17 août, ont été les hôtes de la population protestante qui, à l'appel de leur chef spirituel le Dr. DIBELIUS, leur réserva un accueil plein de charité. Le *Katholikentag* a

répondu à cette générosité en organisant une collecte au profit des œuvres charitables protestantes. Son Ém. le Cardinal WENDEL, de Munich, a déjà lancé un appel à la population catholique de sa ville pour qu'elle ouvre ses foyers aux protestants qui y tiendront, en 1959, leur propre *Kirchentag* [1].

Quelques articles :

Jerome CORNELIS, *Catholic and Protestant Relations in Germany*, dans *Unitas* (Éd. angl.), 1958, nº 2, pp. 92-107.

Thomas SARTORY, *Besteht Hoffnung auf Überwindung der Glaubensspaltung ?*, dans *Ökumenische Rundschau*, mai 1958, pp. 65-84.

Thomas WIESER, *Protestants et Catholiques aux États-Unis*, dans *Réforme*, 30 août 1958, pp. 4-5.

M. VILLAIN, *Approches spirituelles du Protestantisme*, dans *Rythmes du monde*, 1958, nº 2, pp. 89-105.

L. BOUYER, *Karl Barth vu par le Père Bouillard*, dans *Revue des Sciences Religieuses* (Strasbourg), juillet 1958, pp. 255-264.

J. HAMER, *Le programme de Karl Barth et le vœu de tout théologien*, dans *R.S.P.T.*, juillet, pp. 437-454 (à propos du même ouvrage du P. Bouillard).

Louis RUMPF, *Le Mouvement catéchétique dans le catholicisme*, dans *Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausanne), 1958, II, pp. 116-125.

Ibid, Compte rendu élogieux de la Bible de Jérusalem, par D. BONNARD et R. MARTIN-ACHARD, pp. 126-137.

Roger SCHUTZ, *Naissance de Communautés dans les Églises de la Réforme*, dans *Bulletin d'Orientations œcuméniques*, 1958, nº 15, pp. 12-29.

V. MAZZETTI, *Movimenti nel Cattolicesimo italiano*, dans *Protestantesimo* (Rome) 1958, nº 3, pp. 181-185.

Dans *Una Sancta* (Meitingen-Niederaltaich), 1958, nº 2, pp. 174-177 ; le P. J. GRIBOMONT, O. S. B., publie quelques réflexions à propos des « Cinq questions à l'Église catholique » du pasteur Hans ASMUSSEN.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Anglicans*. — Des représentants du PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE et des Églises ortho-

1. Cfr *DC*, 14 sept., col. 1171, où on trouvera aussi l'allocution que M. Klaus VON BISMARK adressa au nom du *Kirchentag* protestant au *Katholikentag* du mois d'août.

doxes de RUSSIE, ROUMANIE et BULGARIE ont eu des conversations avec des évêques anglicans à l'occasion de la Conférence de LAMBETH. Au cours de ces entretiens, dépourvus de caractère officiel et présidés par l'archevêque d'York, les délégués ont exprimé le vœu qu'on reprenne sans tarder les CONVERSATIONS théologiques entamées en 1931, poursuivies en 1935 à Bucarest, puis en 1956 à Moscou entre les Églises orthodoxes et la communion anglicane. Le samedi 6 juillet, les délégués orthodoxes ont été reçus officiellement par la Conférence de Lambeth elle-même.

L'éminent théologien roumain Théodore POPESCO a relevé dans un article l'importance de la Conférence de Lambeth pour les relations entre Églises de l'Est et de l'Ouest. Il estime que les Églises orthodoxes sont redevables à l'Église anglicane de leur position au sein du Mouvement œcuménique. Cette position devra encore être renforcée car elle sera favorable à la participation des Églises orthodoxes à l'œcuménisme. Cela sortirait l'Orthodoxie de son isolement actuel et lui donnerait l'occasion de faire bénéficier la totalité de la chrétienté de son apport spécifique de foi et de charité [1].

Protestants. — Organisées par le pasteur Friedrich HEYER, des journées d'études ont été tenues en juillet dernier à l'Académie évangélique du SCHLESWIG-HOLSTEIN. En présence de théologiens et de laïcs orthodoxes et luthériens, on y a traité de l'actualité des Pères de l'Église ; l'archevêque russe Mgr PHILOTHÉE de Hambourg, le professeur KRAFT de Kiel, le pasteur HEYER de Schleswig, le prévôt Alf JOHANNSEN de Saling (Danemark) prirent la parole.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Méthodistes.* — Juillet a vu paraître un RAPPORT sur les conversations entre ANGLICANS et MÉTHODISTES. Si le but ultime est l'union organique des deux confessions, on préconise toutefois le parallélisme des deux dans l'unité. Aux yeux des méthodistes, l'unification par l'incorporation de l'épiscopat dans leur système constitue un obstacle quasi insurmontable [2].

1. Cfr *SŒPI*, 20 juin.
2. *Idem*, 18 juillet.

Presbytériens. — La CONVOCATION DE CANTORBÉRY d'octobre a prié l'archevêque de Cantorbéry de former un comité chargé d'étudier les récentes propositions d'union des Églises ANGLICANES ET PRESBYTÉRIENNES en Angleterre et en Écosse. Les évêques ont suggéré la création d'un groupe de laïcs qui travaillerait en collaboration avec le groupe d'évêques. Ils ont également demandé que de nouvelles conversations aient lieu entre les Églises intéressées afin de bien préciser les questions et de tendre à la pleine unité [1].

Dans *Faith and Unity*, 1958, N° 104, J. M. ROSS, *The Presbyterian Doctrine of the Ministry*, pp. 15-24.

Vieux-catholiques. — *IKZ*, 1958, N° 1, 2 et 3, contient les rapports de la conférence anglicane-vieille-catholique de RHEINFELDEN, 25-28 septembre 1957.

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Depuis sa formation en 1947 jusqu'en 1956, des représentants de l'ÉGLISE DE L'INDE DU SUD (CSI) ont eu, avec des représentants de la Fédération des Églises évangéliques LUTHÉRIENNES de l'Inde, des conversations dont le sujet principal est la question de l'épiscopat. Arrivés, il y a deux ans, à un point mort, les entretiens avaient cessé. En vue de faciliter la reprise des conversations, le CSI a rédigé un document sur le ministère et l'épiscopat. Tout en considérant le système épiscopal comme nécessaire, puisqu'il existe dès les origines de l'Église, le CSI « ne considère pas l'ordination épiscopale comme indispensable à la validité d'un ministère » [2].

Dans *Rythmes du Monde*, 1958, N° 2, le Dr. Axel HAERBERGER communique ses notes prises au cours de la conférence de l'ILAFO *(International League of Apostolic Faith and Order)* tenue à LODGE HILL (Sussex) du 5 au 12 septembre 1957 sous la présidence du primat de l'Église épiscopalienne d'Écosse. On sait que cette ligue, fondée vers 1950 [3], a en vue de promouvoir la compréhension mutuelle entre les chrétiens de tendance « catholique » et se trouve quelque peu en réaction contre la prépondérance

1. *Id.*, 17 oct., *CT*, 3 oct.
2. Cfr *SŒPI*, 25 juillet, p. 5.
3. Cfr *Chronique* 1952, p. 269.

protestante dans le Conseil œcuménique des Églises, sans s'écarter d'ailleurs de celui-ci. A la conférence de Lodge Hill, assistaient des anglicans d'Angleterre, d'Écosse et des États-Unis, des Orthodoxes de Grèce et des Églises russe, bulgare et serbe — en exil — , des vieux-catholiques de Hollande, Allemagne et Suisse, des luthériens d'Allemagne et de Norvège, des représentants de l'Église de Suède et de l'Église réformée des Pays-Bas. Citons les rapporteurs et les sujets traités : R. P. Vladimir RODZIANKO, orthodoxe *(Unité de l'Église)* ; le Rév. Humphrey GREEN, anglican *(Sacrifice de la Messe)* ; le Dr. Éric MASCALL, d'Oxford *(Présence réelle)* ; le pasteur GERRITSEN, réformé *(Succession apostolique)* ; le Rév. Michel BRUCE *(Sacrement de la Pénitence)*.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

L'Ecumenical Review de juillet 1958 s'ouvre sur un article du Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT, *The Super-Church and the Ecumenical Movement.*

Il y en a qui voient dans le Conseil œcuménique des Églises une incarnation moderne de la Babylone apocalyptique. Leur « *Super-Church complex* » les rend méfiants à l'égard de tout mouvement d'unité chrétienne. Ces mouvements ne tendent-ils pas à imposer à tous l'unité et l'uniformité et à supprimer la liberté religieuse ? se disent-ils. En six propositions, l'A. s'attache à faire comprendre que le COE n'a rien de commun avec la Babylone du chapitre 17 de l'Apocalypse. Une saine exégèse de ce « type scripturaire » montre d'ailleurs qu'il s'agit bien plus d'une allusion à un *super-state* avec une idéologie religieuse que d'une allusion à une *super-church* avec une idéologie politique. Les avertissements bibliques adressés à l'Église sont exprimés d'autres manières. L'A. fait remarquer aussi que les mots « unité », « union », ou « réunion » sont encore pour de nombreux chrétiens pleins d'associations d'idées négatives, et il démontre que par son esprit et sa structure, l'œcuménisme est tout autre chose que ce qu'implique l'idée d'une super-Église.

Suit la traduction anglaise d'un article déjà signalé ici du prof. E. SCHLINK, *Changes in Protestant Thinking about the Eastern Church.*

Autres articles de ce fascicule : J. D. HUGHEY, Jr, *Baptists and the Ecumenical Movement ;* John W. HARMS, *The Churches*

Plan their Future in Metropolitan Chicago; R. Pierce BEAVER, *The concern for prayer for Missions;* Frederik M. VAN ASBECK, *Some considerations on the need for international representative institutions.*

Parmi les comptes rendus, signalons : Hildegard SCHAEDER, sur quelques publications des œuvres du patriarche ALEXIS de Moscou et du métropolite NICOLAS de Kruticy, et sur quelques livres orthodoxes traitant du laïcat.

Vasil T. ISTAVRIDIS fait la recension de l'ouvrage INTERCOMMUNIO de Jérôme KOTSONIS.

Du 7 au 9 août, à UTRECHT, des représentants du patriarcat de Moscou ont rencontré une délégation du Conseil œcuménique des Églises ; c'était une première prise de contact. Participaient à cette rencontre, du côté patriarcat de Moscou, le métropolite NICOLAS de Kruticy et Kolomna, l'évêque MICHEL de Smolensk, un laïc, M. Alexis BUEVSKIJ et un interprète, M. ALEKSEEV ; du côté COE, le Dr. Franklin Clark FRY, président des comités central et exécutif du COE, le métropolite JACQUES de Malte, le Dr. VISSER 'T HOOFT et deux interprètes, MM. Alexandre DE WEYMARN et John LAWRENCE. La déclaration commune publiée à la fin des entretiens relève que les délégués russes transmettront un rapport à leur patriarche et au Saint-Synode, « dans un esprit d'entière sympathie envers les principes fondamentaux du Mouvement œcuménique ». Il sera fait de même auprès des autres Églises orthodoxes autocéphales en Europe orientale qui n'avaient pas cru pouvoir se joindre au COE lors de sa création en 1948 [1]. Les discussions portèrent notamment sur les problèmes

1. D'après *LC* 12 oct., qui se réfère au Dr. Clark FRY, l'Église orthodoxe russe considère déjà à présent le projet de devenir membre du COE. Elle enverra à Genève deux ou trois de ses dirigeants pour étudier le fonctionnement du Conseil.

Cfr Edmund SCHLINK, *Der ökumenische Beitrag der russischen orthodoxen Kirche*, dans *Kerygma und Dogma*, 1958, N° 3, pp. 191-212.

ID., *Zur neuesten ökumenischen Stellungnahme des Moskauer Patriarchats*, dans *Ökumenische Rundschau*, 1958, N° 3, pp. 127-140.

Hildegard SCHAEDER, *Neue Ökumenische Bemühungen in den orthodoxen Kirchen von Griechenland und von Rumänien*, Ibid., pp. 146-147.

Dans *HK* juin, pp. 420-422, *Ökumenische Aussichten in der Sowjetunion und in Griechenland.*

de l'unité chrétienne, de la paix mondiale et de la liberté religieuse. Il entre dans les intentions des deux parties de poursuivre les dialogues ainsi entamés.

Du 21 au 29 août, 73 membres du comité central du COE se sont rencontrés à NYBORG, Danemark. Cette session coïncidait avec le dixième anniversaire de la constitution du COE. Après avoir relaté dans son rapport traditionnel la rencontre d'Utrecht, le secrétaire général a rappelé les dix années écoulées depuis « Amsterdam ». Mentionnons parmi les rapports déposés celui sur le plan d'intégration du COE et du Conseil international des Missions (CIM), présenté par le comité mixte des deux conseils. Les Églises membres du COE se sont montrées nettement favorables à l'union, mais le métropolite JACQUES de Malte a rappelé les objections des orthodoxes que certaines modifications prévues au projet d'intégration ne font que renforcer, si bien que «cela rend la position de l'Église orthodoxe fort difficile et augmente les hésitations». Le prof. STAVRIDIS (Istanbul) a estimé qu'en mettant l'accent sur la mission de l'Église, on perd de vue son essence. Mgr Jacques a encore mis en doute que des activités missionnaires antagonistes puissent favoriser l'unité des Églises. Le pasteur WESTPHAL (Église réformée de France) a fait observer qu'un mouvement tendant à la fusion des organismes missionnaire et œcuménique « peut apparaître, aux yeux de nos frères orthodoxes et catholiques romains, comme une tentative de formation d'un bloc protestant en opposition avec leurs propres traditions ecclésiastiques » [1].

On a parlé également de l'avenir de FAITH AND ORDER dont on a constaté une certaine inertie durant les dernières années. On a insisté pour que ses travaux soient repris et appuyés. Par contre, le Dr. PAYNE, suivi par le Dr. VISSER 'T HOOFT, estime que FAITH AND ORDER est actuellement plus actif et plus efficace que jamais [2].

1. Cfr *SŒPI*, 29 août, p. 3 ; *PNHK*, 6 sept., p. 7 (compte rendu détaillé par le Dr. H. BERKHOF).

2. Cfr *PNHK*, 6 sept., p. 10. Il y a donc une divergence d'opinion à ce sujet, ce qui confirme qu'il y a une certaine justice à rendre aux vues de l'auteur du livre *Christen suchen Eine Kirche*. Le compte rendu que le fascicule d'*ER* ci-dessus analysé consacre à cet ouvrage nous paraît un peu trop « emotional ». (Quant à la phrase incriminée du rapport d'Evanston,

La LIBERTÉ RELIGIEUSE, la PRÉVENTION DE LA GUERRE, les SOCIÉTÉS EN PLEINE ET RAPIDE ÉVOLUTION constituèrent d'autres sujets d'examen.

La 3e ASSEMBLÉE générale du COE est fixée à fin décembre 1961 à CEYLAN. Le thème choisi est : « *Jésus-Christ, Lumière du Monde* » [1].

Sur invitation du patriarcat œcuménique de Constantinople, de l'Église et du Gouvernement grecs, la réunion du COMITÉ CENTRAL en 1959 se tiendra dans l'île de RHODES.

Le 2 octobre s'est ouverte à l'Institut du COE à BOSSEY, la session 1958-1959. Quarante-deux étudiants, originaires de 21 pays sont inscrits aux cours, qui ont comme sujet central *Le monde catholique*. Ont été invités à donner des conférences : le prof. Mgr J. G. M. WILLEBRANDS (Warmond, Pays-Bas), M. le pasteur Giovanni MIEGGE (Rome), le pasteur Marc BOEGNER (Paris) et le pasteur Henri d'ESPINE (Genève). Le Dr. Nick NISSIOTIS, nouveau directeur adjoint de l'Institut, a prononcé le sermon d'ouverture des cours [2].

Pour terminer, notons que le siège central du COE à Genève va installer ses bureaux dans un NOUVEL IMMEUBLE. Le nouveau bâtiment comptera 236 pièces et son coût s'élèvera à 2,5 millions de dollars. L'évêque épiscopalien Henry Knox SHERRILL, de New-York, préside un comité international chargé de réunir les fonds. On espère pouvoir occuper le nouveau centre vers la fin 1961.

Fin octobre 1958.

l'auteur de ce livre n'est pas le seul à l'avoir comprise ainsi et il paraît difficile de nier que ce ne soit là le sens obvie du texte). Ceux pour qui la place qu'occupe Foi et Constitution dans l'ensemble du COE reste le meilleur critère de la valeur et de l'efficience du COE, apprendront avec satisfaction qu'une des recommandations finales de la session de Nyborg concerne l'activité future de la commission Foi et Constitution. Elle sera développée par augmentation de son personnel et deviendra peut-être une des grandes divisions au sein du COE (ceci implique d'abord l'octroi de plus grands moyens financiers). Cfr *SŒPI*, 5 sept., p. 6.

1. Le R. P. G. FLOROVSKY s'est déclaré opposé à ce thème, car il lui rappelle trop une réunion de « Réveil », cfr *PNHK*, l. c.

2. Le Dr. N. A. NISSIOTIS, de l'Église orthodoxe grecque, a pris successivement ses grades de bachelier et de docteur en théologie orthodoxe à l'Université d'Athènes. Il a de plus étudié sous la direction d'Emil Brunner et de Karl Barth et a suivi l'enseignement de l'Institut philosophique de St-Thomas-d'Aquin à Louvain. Il est également bachelier en philosophie scolastique.

Notes et documents.

Bishop Bell of Chichester (1883-1958).

Le Révérendissime George Kennedy Allen Bell, évêque anglican démissionnaire de l'évêché de Chichester, s'est éteint le 3 octobre dernier à l'âge de 75 ans dans la ville de Cantorbéry où il était né et où il s'était retiré au début de l'année.

A cette grande figure de l'épiscopat de l'Église d'Angleterre, on pourrait appliquer la parole de l'apôtre saint Paul : « Celui qui s'est bien acquitté de sa charge, s'acquiert un rang honorable et une grande assurance dans sa foi en Jésus-Christ » (*I Tim.*, 3, 13).

Si une notoriété publicitaire n'a pas mis en relief l'action et l'œuvre de ce prélat dans sa patrie, dans son Église et au sein du Mouvement œcuménique, dont il fut une cheville ouvrière durant près de quarante ans, il faut l'attribuer à la modestie avec laquelle il a accompli les différentes charges ecclésiastiques qui lui ont été confiées.

Ses études littéraires et préparatoires aux ordres furent faites à Cantorbéry et au Collège de *Christ Church* à Oxford. Après son ordination, il fut durant trois années vicaire dans une paroisse de Leeds, ville industrielle, où il a vu et où il a pris un contact vital avec les besoins et les problèmes de la classe ouvrière. Le Collège de *Christ Church* le rappela bientôt pour être Fellow, c'est-à-dire éducateur des étudiants de cette célèbre maison.

En 1914, le primat d'Angleterre et archevêque de Cantorbéry, Randall Davidson, l'appelle auprès de lui comme chapelain et secrétaire particulier, poste qu'il occupera pendant dix ans, se formant à l'école d'un des plus remarquables chefs de l'Église anglicane, qui a présidé à ses destinées de 1903 à 1928 et qui, par une sage administration, a contribué à son extension dans le monde entier ainsi qu'au prestige du Royaume-Uni et de l'Église établie.

De 1924 à 1930, George Bell est Doyen de la Cathédrale de Can-

torbéry, charge qui lui permet de rester en relation presque journalière avec l'archevêque.

En 1929 il reçoit la consécration épiscopale et sa nomination au siège de Chichester, fondé en 1070, un des plus vastes et populeux diocèses de l'Angleterre.

Désormais c'est le ministère des âmes qui va absorber son activité et ses préoccupations, non pas cependant au point de lui faire oublier le Mouvement œcuménique, auquel depuis 1910 il prête une attention particulière et un concours efficace. Il y prendra désormais un rôle important en qualité d'abord de président du Conseil universel du Christianisme pratique et, à partir de 1948 (Amsterdam) jusqu'en 1954 (Evanston), comme président du Comité Central du Conseil œcuménique des Églises.

Sa sollicitude pastorale va cependant de préférence à ses ouailles. On peut suivre dans les annuaires de l'Église anglicane d'année en année le nombre croissant des ordinations et des grades universitaires obtenus par les élèves de son séminaire. On peut lire aussi dans la *Chichester Diocesan Gazette* dès 1934 sous le titre de *The Bishop's Window*, un court article de fond rédigé par l'évêque pour intéresser ses fidèles aux questions du jour, qui touchent aux principes religieux. Souvent il rappelle les fêtes de l'année liturgique et en profite pour faire une exhortation à l'approfondissement de la vie intérieure.

En 1936 pour mieux connaître la situation de son diocèse, il envoie un questionnaire à tous les membres de son clergé et, l'année suivante, il tient des réunions, par archidiaconés, pour en tirer les conclusions, publier des prescriptions et exhorter ses prêtres à bien remplir leur ministère sacré. Les efforts de l'évêque tendent surtout à obtenir plus d'unité dans la célébration du culte.

Sa sollicitude se tourna bientôt vers les Églises protestantes d'Allemagne persécutées par le régime hitlérien. Entre leurs représentants et l'évêque de Chichester s'établirent bientôt des relations pour leur fournir un appui dans leur lutte en faveur de la liberté religieuse et, après la guerre, pour leur apporter une aide matérielle dans la reconstruction des édifices en ruines.

Bishop Bell a créé en outre en Angleterre un grand mouvement de sympathie et d'entraide en faveur des évacués et il s'occupa personnellement de leur hébergement. Un jour son évêché fut à ce point envahi par des enfants évacués, qu'il dut, avec Mrs. Bell, se réfugier à Brighton.

Son intervention la plus spectaculaire fut, au cours de la guerre, son discours à la Chambre des Lords, le 9 février 1944, pour flétrir

les bombardements massifs des villes allemandes les plus populeuses, comme Hambourg, où périrent en une nuit 28.000 personnes, et pour dénoncer les déclarations cyniques des chefs militaires anglais « qui voulaient, comme ils le disaient, arracher du sol allemand les villes l'une après l'autre comme on arrache des dents ». L'évêque perdit ainsi, pour quelques années, l'estime et la popularité dont il jouissait auprès de ses compatriotes. Il ne faisait cependant, quoique d'une manière peut-être plus violente, que ce que le Souverain Pontife et l'archevêque de Malines avaient fait eux-mêmes.

Cet intrépide prélat a beaucoup encouragé dans son diocèse le renouveau de l'art religieux en musique, peinture et art dramatique ; il encourageait de tout son pouvoir les représentations de scènes et de jeux bibliques dans sa cathédrale et les églises paroissiales de son diocèse.

Au palais épiscopal de Chichester, on vivait dans une très grande simplicité ; l'hospitalité y était large et accueillante pour les représentants de toutes les confessions, dans un esprit vraiment irénique. Plusieurs fois les moines d'Amay répondirent à une invitation du Dr. Bell, au risque de se voir refuser l'autorisation de célébrer la messe dans l'église catholique du lieu.

Bishop Bell avait un véritable culte pour le cardinal Mercier. Au cours de quelques jours de vacances qu'il était venu passer dans les Ardennes belges, il n'hésita pas à pousser une pointe jusqu'au monastère d'Amay, et de là il se rendit à Malines pour se recueillir devant la tombe du Cardinal et visiter ses appartements privés demeurés intacts. On se rappelle que ce grand promoteur de l'Union des Églises, avait légué, sur son lit de mort, son anneau pastoral à Lord Halifax, en témoignage de l'affection qu'il emportait dans la tombe pour l'Angleterre et son Église.

Le dernier sermon de l'évêque de Chichester après la Conférence de Lambeth en août dernier fut prêchée au Danemark, à une réunion du Comité exécutif du Conseil œcuménique des Églises, qui fêtait en même temps le dixième anniversaire de sa fondation. Il avait choisi comme texte : « Quand vous aurez fait tout ce qui vous est commandé, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles, nous n'avons fait que notre devoir » (*Lc*, 17, 10).

En terminant nous donnons ici la liste des principales publications de l'évêque de Chichester.

Documents on Christian Unity. Londres, Oxford University Press. 4 vol. : 1re série, années 1920 à 1924 (1924) ; 2e série, années 1924 à 1930 (1930) ; 3e série, années 1930 à 1948 (1948) ; 4e série, années

1948 à 1957 (1958). Les deux premiers volumes étant épuisés, on en a réuni le contenu en une publication spéciale. Le choix et la présentation de ces documents rendent ces ouvrages indispensables à tous ceux qui veulent étudier le Mouvement œcuménique.

1935. *Randall Davidson* (Archevêque de Cantorbéry de 1903 à 1928). Londres, Oxford University Press. Monumental ouvrage en deux tomes, qui montre l'intervention de l'archevêque dans tous les événements contemporains de l'histoire d'Angleterre.

1937. *Common Order in Christ's Church.* Avec le sous-titre : *A Charge Arising from a Primary Visitation of the Diocese of Chichester. (For private circulation).* Avril 1937. — Documents relatifs à l'enquête de 1936 sur la situation religieuse du diocèse et aux réunions subséquentes de 1937.

1939. *L'Anglicanisme.* (Coll. « Les Religions »). Paris, Presses universitaires. Volume de 250 pages exposant pour le public français l'origine, les institutions et la vie de l'Église anglicane.

1941. — *Christianity and World Order.* (Coll. « Penguin Books »). L'A. y traite les problèmes du temps présent dans la perspective de la religion chrétienne.

1942. — *The English Church.* Londres, Collins. Plaquette richement illustrée retraçant à grands traits l'histoire de l'Église d'Angleterre.

1946. — *Letter to my Friends in the Evangelical Church in Germany.* Londres, S. C. M. Press. (Brochure de 24 p.). Rapport détaillé sur les griefs formulés par les Églises en Allemagne contre les mesures prises par l'autorité occupante après la guerre.

1946. — *Church and Humanity, 1939-1946.* Londres, Longmans. Recueil de discours, adresses et études concernant les problèmes politiques et sociaux soulevés durant et après la guerre. On y trouve le texte intégral du discours à la Chambre des Lords sur les bombardements des villes allemandes.

1948. — *Christian Unity : The Anglican Position.* Londres, Hodder and Stoughton. Texte des sept conférences données en octobre 1946 à l'université d'Uppsala sur la position des anglicans vis-à-vis des autres confessions : catholique, orthodoxe, protestantes épiscopaliennes et non épiscopaliennes.

1952. — *Randall Davidson.* 2e édition.

1954. — *The Kingship of Christ.* (Coll. « Penguin Books »). Courte histoire du Conseil œcuménique des Églises.

Il n'a pas été publié de recueil de sermons et d'allocutions religieuses par l'évêque de Chichester. Espérons qu'ils formeront l'objet d'une œuvre posthume à la vénérée mémoire du regretté prélat.

D. T. B.

Le XI[e] Congrès des Études Byzantines. Munich, 15-20 septembre 1958.

Munich évoque spontanément pour tout byzantinologue le souvenir de Karl Krumbacher (1856-1909), le fondateur du séminaire byzantin de cette ville. Aussi les organisateurs du congrès, fiers de leur belle tradition, n'avaient-ils pas oublié de mettre la figure de Krumbacher à l'avant-plan : tous les participants portaient comme insigne du congrès une broche ornée de son buste, et à chacun fut offert un beau petit volume, contenant des notes historiques sur Krumbacher, Heisenberg, et sur la fondation du séminaire byzantin [1].

Ce qui a caractérisé le congrès, c'est sans doute l'organisation sûre, une organisation qui n'avait rien de rigide, grâce à un esprit de finesse subtile, dont témoigne le *Τιπούκειτος*, petit guide de renseignements pratiques, farci de byzantin et de bavarois. L'organisation, cependant, n'était pas un but en soi. Elle tendait à encourager le plus possible les échanges de vue. C'était là sans doute une des idées centrales du prof. H.-G. Beck, le grand organisateur du congrès, idée qu'il avait déjà méditée en revenant du congrès d'Istamboul (v. *Byzantinische Zeitschrift* 48 (1955), p. 533-535). On peut trouver ces mêmes préoccupations dans un compte rendu du congrès des byzantinologues allemands qui eut lieu à Wurzbourg (v. *Byzantion* 23 (1953), p. 545-551).

Chaque matinée du Congrès était consacrée à une session plénière.

1. *ΧΑΛΙΚΕϹ, Festgabe für die Teilnehmer am XI. Internationalen Byzantinistenkongress :* W. OHNSORGE, *Der griechische Papstpapyrus aus Erfurt ;* W. HÖRMANN, *Das Supplement der griechischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek ;* H.-G. BECK, *Die byzantinischen Studien in Deutschland vor Krumbacher ;* F. DÖLGER, *Karl Krumbacher ;* F. DÖLGER, *August Heisenberg ;* J.-B. AUFHAUSER, *Krumbacher, Erinnerungen ;* H.-G. BECK, *Das Institut für Byzantinistik und neugriechische Philologie der Universität München.*

Les différentes sections (histoire, philologie et histoire de la littérature, théologie et histoire ecclésiastique, archéologie et histoire de l'art, sciences particulières, méthodologie) offraient tour à tour une discussion sur un thème qui devait intéresser en même temps les byzantinologues spécialisés en d'autres branches. Ces communications avaient été déjà publiées avant le congrès sous le titre : *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress*, (Munich 1958). En voici la liste : A. PERTUSI, *La formation des thèmes byzantins ;* S. G. KAPSOMENOS, *Die griechische Sprache zwischen Koine und Neugriechisch ;* St. KYRIAKIDES, *Forschungsbericht zum Akritas-Epos ;* P. SHERWOOD, *Maximus and Origenism ;* F. DVORNIK, *The Patriarch Photius in the Light of Recent Research ;* E. KITZINGER, *Byzantine Art in the Period between Justinian and Iconoclasm ;* O. DEMUS, *Die Entstehung des Paläologenstils in der Malerei ;* Pan. J. ZEPOS, *Die byzantinische Jurisprudenz zwischen Justinian und den Basiliken ;* E. JAMMERS, R. SCHLÖTTERER, H. SCHMID, E. WAELTNER, *Byzantinisches in der karolingischen Musik ;* Ernst KIRSTEN, *Die byzantinische Stadt ;* A. DAIN, *Rapport sur la Codicologie byzantine ; Korreferate.*

Il faut dire un mot de la session du mercredi, consacrée à la théologie. La discussion autour de Maxime se passa dans une sérénité qui s'accorde bien avec la haute spéculation du Confesseur. Assez différente fut celle autour de Photius, sujet délicat qui, semble-t-il, risqua de devenir une discussion confessionnelle plutôt que scientifique. Cependant le danger n'était point là : on sait que M. DVORNIK (catholique) plaide en faveur de Photius, alors que M. BONIS (grec-orthodoxe) serait prêt à reconnaître certains défauts du saint patriarche. Mais la grande discussion s'engagea entre M. Dvornik et le R. P. Stephanou. Selon ce dernier, M. Dvornik avait oublié certains points importants ; toute la question photienne serait essentiellement à traiter comme une question de procédure canonique. L'analyse du R. P. Stephanou était certes digne d'attention. Mais M. Dvornik ne l'agréa point. Pour lui, la question photienne est essentiellement mixte, une question politico-religieuse, comme tout à Byzance. M. Dvornik refusa encore à plusieurs reprises d'accepter des arguments basés, selon lui, sur des sources hostiles à Photius. La discussion dut être reprise l'après-midi en session particulière, avec un public en grande majorité grec-orthodoxe. Participèrent encore à la discussion le R. P. Grumel, M. Halecki, le R. P. L'Huillier, le prof. Alivisatos.

L'après-midi chacune des sections organisa de courtes réunions

d'une demi-heure, dont le premier quart-d'heure était consacré à l'exposé d'un thème, le second à la discussion. Dans le programme très riche, offrant simultanément plusieurs possibilités, des trous se manifestèrent à quelques endroits à cause des absences. C'est ainsi qu'une réunion de la section de philologie, où on devait discuter pendant trois heures des problèmes particuliers du Digenis Akritas, ne put avoir lieu en raison de l'absence des conférenciers mais peut-être aussi parce qu'on en avait parlé abondamment le matin.

Dans la section de théologie qui fut bien fréquentée, il faut signaler spécialement le rapport du R. P. Utto RIEDINGER, O. S. B., de l'abbaye de Metten en Bavière. Le R. P., traitant de la question du Pseudo-Denys, reprit la thèse de Lequien : le Pseudo-Denys serait Pierre-le-Foulon. Mais alors que Lequien s'appuyait principalement sur des arguments christologiques, le R. P. Riedinger les compléta solidement par un examen des rapports de Pierre-le-Foulon avec les Acémètes et par certaines identifications. Certes, après tant d'essais de solution on est tenté de se montrer sceptique devant toute nouvelle tentative. Mais cette étude est certainement digne d'attention et des connaisseurs l'ont qualifiée de très sérieuse.

On peut signaler encore un grand nombre de travaux de patrologie et d'auteurs ecclésiastiques byzantins, souvent préliminaires à une édition. En voici quelques-uns : G. FLOROVSKY, *Origenism and the Affair of the Tall Brothers ;* D. HEMMERDINGER, *L'authenticité de l'Éphrem grec ;* B. HEMMERDINGER, *L'édition euthalienne ;* A. CERESA-CASTALDO, *Nuove ricerche sulla tradizione manoscritta dei κεφάλαια περὶ ἀγάπης di S. Massimo Confessore ;* B. KRIVOCHÉINE, *S. Siméon le Nouveau Théologien et Nicétas Stéthatos ;* B. DENDAKIS, *Neun unedierte Hymnen des Joannes Kyparissiotes ;* A. M. MALINGREY, *Recherches sur les manuscrits d'un texte de S. Jean Chrysostome ;* B. KOTTER, *Stand der Scheyrer Damaskenos-Ausgabe.* Dans le domaine de la liturgie signalons : R. P. Th. MINISCI, *La ἀργία ὡρῶν nei monasteri bizantini ;* et surtout le travail de Melle R. FOLLIERI, qui prépare les *Incipits* des tropaires liturgiques byzantins. Ce travail est d'une importance évidente pour tout ce qui touche l'étude de l'hymnographie grecque, et on est heureux d'apprendre qu'il est déjà fort avancé. A cela doivent s'ajouter un certain nombre d'études sur les relations byzantino-slaves, byzantino-occidentales, byzantino-arabes, etc.., selon le vœu du congrès de Thessalonique (v. *Byzantion*, 22 (1952), p. 431).

La session de clôture approuva deux vœux, le premier celui du prof. Rohlfs, de faire un atlas linguistique des dialectes néo-grecs,

le second, du prof. Giannelli, de réunir dans une collection unique et complète les catalogues de manuscrits grecs dispersés souvent dans différentes publications et inaccessibles. A la différence du premier vœu, ce dernier a fait l'objet d'un examen concret des possibilités de réalisation. Il faut souhaiter, au profit de toutes les branches de la byzantinologie, que cette réalisation puisse commencer et se terminer dans un avenir assez proche.

On a donc découvert, à Munich, une byzantinologie se montrant partout active et vivante, se penchant sur tous les domaines de la vie byzantine. Mais alors que la philologie reste l'apanage de l'Allemagne, de la Grèce et de l'Italie, la byzantinologie française se montre plutôt tournée vers l'édition et l'histoire des textes, où elle se révèle très qualifiée.

La participation des Grecs était naturellement très grande. Ce fut là une compensation de leur absences à Istamboul. On peut croire aussi que le séminaire byzantin de Munich, par lequel beaucoup d'entre eux sont passés, continue de les attirer. Peu de participants étaient venus d'Angleterre et de Belgique.

Pour terminer, revenons à l'idée des organisateurs. Il faut que les byzantinologues historiens, philologues, archéologues, théologiens, etc., saisissent ces occasions pour prendre contact et s'interroger mutuellement. Un grand byzantinologue italien nous a dit : « Il n'y a pas de byzantinologie sans théologie ». Disons de même, qu'il n'y a pas d'étude de la théologie byzantine sans la connaissance de l'histoire, de la philologie, des institutions de Byzance, etc. L'organisation du congrès a réussi magnifiquement. Mais le congrès a doublement réussi pour ceux qui ont pris la peine de jeter un coup d'œil sur une spécialité voisine et qui ont profité des contacts offerts.

Pour le prochain congrès, M. Ostrogorsky a offert l'hospitalité de son pays. Il se tiendra à Ochrida.

D. A. T.

L'Institut Byzantin de Scheyern et l'œuvre de S. Jean Damascène.

Nos lecteurs n'ignorent sans doute pas le travail dans le vaste champ de la patristique et de la byzantinologie qui se fait depuis quelques années déjà à l'abbaye bavaroise d'Ettal. Il suffit de mentionner ici la collection *Studia Patristica et Byzantina*, éditée par le

R^{me} P. Abbé Johannes M. Hoeck, dans laquelle jusqu'à présent sont parus quatre travaux de savants renommés : 1. Franz DÖLGER, *Der griechische Barlaam-Roman*, ein Werk des H. Johannes von Damaskos. In-4, 104 p., Ettal, 1953 ; 2. Basilius STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*. In-4, 141 p., ibid., 1956 ; 3. Perikles JOANNOU, *Christliche Metaphysik in Byzanz*. In-4, 152 p., ibid., 1956 ; 4. Perikles JOANNOU, *Joannes Italos ; Quaestiones Quodlibetales* (*Ἀπορίαι καὶ Λύσεις*). In-4, 192 p., ibid., 1956. La collection *Studia Patristica et Byzantina* veut être l'organe commun des recherches qui se font en deux instituts byzantins : celui d'Ettal, et celui d'un autre foyer moins connu, celui de Scheyern, que nous voudrions faire connaître ici.

* * *

A une heure de train, au nord de Munich, se trouve, à l'écart des grandes routes nationales, l'ancienne abbaye, qui tire son origine d'une fondation faite à Bayrischzell (dans les Alpes bavaroises) par des moines de Hirsau, et transportée depuis 1119, à Scheyern, berceau de la Maison royale de Bavière. Aujourd'hui l'abbaye étend son activité non seulement au ministère dans la paroisse du village, et à l'éducation de la jeunesse dans une école supérieure et un internat (environ 250 élèves) mais encore à un Institut byzantin dont la bibliothèque spéciale bien fournie est complétée par les quelque 100.000 volumes de la riche bibliothèque du monastère.

L'Institut byzantin vit le jour peu de temps avant la dernière guerre mondiale, quand le gouvernement nazi avait fermé l'internat et l'école. La communauté comptait deux byzantinologues de grande capacité, parmi lesquels le R. P. Johannes M. Hoeck, alors prieur. Sur le conseil du professeur Albert Ehrhard, on commença en 1939 à envisager l'édition critique des œuvres de S. Jean Damascène. Les hostilités et la situation instable d'après guerre, de même que les restrictions des relations internationales étaient naturellement peu favorables à une telle entreprise et empêchaient le travail d'une manière considérable. D'autre part, cette situation difficile permit à des savants renommés d'offrir leur collaboration : ainsi le professeur de byzantinologie à l'université de Munich, Franz Dölger, et l'ancien professeur de Leipzig, G. Stadtmüller jouirent de l'hospitalité des moines. Le premier fit un rapport détaillé sur l'Institut au congrès des byzantinologues à Bruxelles en 1948 (cf. *Byzantion* XX (1950), 303-314).

Quel est l'état actuel des travaux ? Les nombreux manuscrits existants de S. Jean Damascène sont catalogués et 90% d'entre eux sont pris sur microfilms. De plus, sont évaluées les traductions et les éditions complètes et partielles faites jusqu'ici. Pour plusieurs écrits, on a dû faire des recherches d'authenticité. En particulier le roman de Barlaam, dont Dölger a prouvé qu'il était bien l'œuvre de Jean Damascène, a fait couler beaucoup d'encre. Le Rme Père Abbé d'Ettal, Dr. Johannes M. Hoeck, alors directeur de l'Institut, donna un compte rendu fort détaillé de ce premier travail critique sur les textes attribués à Jean Damascène dans *Or. Chr. Per.* XVII (1951), 5-60. Comme moyen de travail pour ces recherches sur l'authenticité, M. Dölger composa un *Glossarium damascenum* contenant, sur environ 15.000 fiches, à peu près 120.000 notes. A Scheyern se fit aussi la mise au point de l'œuvre de A. Ehrhard sur la littérature homilétique et hagiographique chez les Grecs. Cependant, après la parution de la première livraison, presque tout le matériel fut transporté à Ettal (1951). Entretemps fut terminée l'historique de la tradition pour le *Περὶ Γνώσεως*, les discours sur les images et l'homélie de Noël. Au cours de ce travail, on découvrit que probablement au début se trouvent deux rédactions de textes différentes, qui aboutirent à travers les siècles à d'innombrables formes intermédiaires. Dans l'immédiat on prépare la collation complète et l'établissement du texte.

Nous souhaitons au directeur de l'Institut, le R. P. Bonifatius Kotter la consolation de voir bientôt se former autour de lui un groupe de collaborateurs pour l'aider dans son immense travail sur l'œuvre du grand théologien et docteur de l'Église.

D. Bf. M.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

P. Heinisch. — Christus der Erlöser im Alten Testament. Graz, Styria, 1955 ; in-8, 456 p., S. 95,40.

Voici une étude détaillée et approfondie sur les prophéties messianiques. Avant de les aborder directement, l'A. nous fournit quelques notions fondamentales à leur sujet : distinction entre les devins des peuples païens et les prophètes d'Israël, entre les faux et les vrais prophètes (la question des prophètes professionnels en Israël n'est pas soulevée), ainsi que le caractère général du messianisme biblique. L'A. examine les textes selon l'ordre historique. En commençant par le proto-évangile, il distingue quatre périodes : avant les prophètes écrivains, les écrivains avant, pendant et après l'exil. Les textes sont cités en traduction et examinés minutieusement, compte tenu aussi de leurs difficultés et des objections qu'on fait à leur interprétation messianique. L'A. ne regarde pas uniquement les prophéties annonçant le Messie comme un Roi, mais aussi celles qui prédisent le bon Pasteur (*Ez.* 34, 23), le Prophète par excellence rempli de l'Esprit de Dieu (*Is.* 11, 2), le Prêtre selon l'ordre de Melchisédech (*Ps.* 110, 4 que l'A. considère comme davidique), le Fils de Dieu (*Ps.* 2, 7 que l'A. tient comme probablement davidique), le Serviteur souffrant (*Is.* 52, 13–53, 12). Un chapitre est consacré à l'image messianique dans le judaïsme post-biblique. Quant au N. T., l'A. montre comment l'image du Messie, de son rôle, de son règne et du bonheur qu'il apporte, telle qu'elle ressort des textes prophétiques, se réalise dans la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. C'est sur ces principes qu'est fondée la typologie chrétienne qui, pour être authentique, doit toujours se conformer au N. T. et à la tradition. L'A. en examine de nombreux exemples tirés du N. T. et des Pères, plus spécialement de la Lettre de Barnabé et de saint Justin (sans être toujours d'accord avec ces deux auteurs). L'A. distingue des *Personaltypen* et des *Realtypen*. Quelques chapitres sont consacrés à la typologie mariale. D'autres montrent la différence qui existe entre les prophéties messianiques et les attentes d'un Sauveur qu'on retrouve chez certains peuples de l'ancien Orient et dans les écrits de Virgile. — Les théologiens et nombre d'exégètes d'aujourd'hui qui s'intéressent beaucoup à la théologie biblique et à l'unité des deux Testaments se réjouiront de la parution de cet ouvrage. D. M. V. d. H.

E. Schmitt. — Leben in den Weisheitsbüchern Job, Sprüche und Jesus Sirach. (Freiburger theologische Studien, 66), Fribourg-en-Br., Herder, 1954 ; in-8, XVI-208 p., DM. 12,50.

Le concept de *vie* est sans contredit une des idées centrales de l'A. T. et plus spécialement des livres sapientiaux, parmi lesquels l'A. a choisi les Proverbes, Job et l'Ecclésiastique. Indiquons quelques données de son analyse. La source de la vie c'est le Dieu vivant, maître de la vie et de la mort. Les forces de vie sont objectives (parole de Dieu, sagesse, préceptes et commandements) et subjectives (la crainte de Dieu, observance des commandements, vertu, etc...). Pour élaborer une définition de la vie selon nos livres, il ne suffit guère d'étudier le sens et la valeur qu'ils donnent à la vie, ni ce qu'on pourrait appeler la « psychologie des Hébreux ». Pour être complet, il faut aussi exposer leur conception de la vie de l'au-delà (l'A. n'ignore d'ailleurs pas les difficultés que certains textes présentent à ce sujet) et des relations entre Dieu et la vie (la vie comme don de Dieu et comme promesse messianique). L'exposé est précédé d'un examen philologique : l'A. y étudie les termes *vivre*, *vivant*, *vie*, *âme*, *esprit*, *chair*, *cœur*, etc., en hébreu et leurs traductions en grec dans les différentes versions. D. M. V. d. H.

E. Jenni. — Die politischen Voraussagungen der Propheten. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments). Zurich, Zwingli-Verlag, 1956 ; in-8, 118 p., 14 fr. s.

Il y a chez les prophètes un certain nombre de prédictions concernant des personnes particulières ou des moments particuliers de l'histoire ; on pourrait les appeler des prédictions politiques. A première vue elles ne semblent pas appartenir directement ou nécessairement au message central des prophètes, qui proclame le salut (ou le malheur) eschatologique du peuple élu ; le terme « eschatologique » est pris dans un sens large (cfr p. 7, n. 4). L'A. traite d'un certain nombre de passages d'Amos (notons en passant le scepticisme de l'A. envers les différentes corrections qu'on a voulu apporter à *Amos* 7, 10-17) et d'Osée et surtout d'Isaïe, Jérémie et Ézéchiel ; un chapitre spécial est consacré aux prophéties du deutéro-Isaïe concernant Cyrus et à celles d'Aggée et de Zacharie concernant Zorobabel, que l'A. appelle « l'eschatologie actualisée ». Dans ses conclusions l'A. insiste sur le fait que les prophéties prédisent l'action d'un Dieu libre qui peut changer le cours des événements à cause du changement survenu dans l'attitude morale des hommes auxquels la prophétie est destinée ; ce n'est d'ailleurs pas la description précise des événements politiques futurs que le prophète a surtout en vue, mais le redressement moral du peuple (son retour vers Jahwé), et ce qui doit nous intéresser avant tout dans les prophéties, ce n'est pas tellement la question de leur accomplissement ou de leur non-accomplissement (question qui a été souvent âprement discutée entre les exégètes progressistes et traditionalistes), mais plutôt le sens religieux de leur message. L'A. conclut également que les prophéties politiques ne sont pas à séparer de la vision centrale des prophètes qui est d'ordre eschatologique, parce que, pour les prophètes, l'eschatologie et l'histoire se touchent. — La bibliographie est abondante ; elle contient surtout des travaux d'exégètes protestants de langue allemande et anglaise.

D. M. V. d. H.

Robert H. Pfeiffer. — History of New Testament Times. With an Introduction to the Apocrypha. Londres, Adam and Charles Black, 1949 ; in-8, XII-561 p., 30/-

Le professeur Pf. de la *Harvard University* nous présente ici une double étude. La première décrit les temps du N. T., c'est-à-dire l'histoire du judaïsme de 200 av. J.-C. à 300 après J.-C. ; elle est divisée en deux parties : 1) l'histoire politique, religieuse et littéraire du judaïsme palestinien (un grand nombre d'apocryphes palestiniens y sont examinés) ; 2) partie qui est de loin la plus longue, le judaïsme hellénistique : hellénisme en général, situation des Juifs dans les divers pays de la diaspora, littérature judéo-alexandrine.

La seconde étude est une introduction aux *Apocryphes* (deutéro-canoniques et III Esdras), dont on examine la composition, la date, l'auteur, la langue originale, l'enseignement religieux. Cette division de l'ouvrage en deux études a amené certaines redites. Nous nous permettons de faire une remarque qui ne touche pas directement le fond des problèmes traités, mais qui nous a été suggérée par les divers jugements de l'A. sur les exégètes catholiques : le Concile de Trente n'a pas enseigné l'inspiration de la Vulgate. Nous avons eu vaguement l'impression que l'A. le croit toutefois, mais nous n'avons peut-être pas bien compris toute sa pensée. — L'A. ne touche pas, ou à peine, la question de l'influence des milieux palestinien et hellénistique sur le christianisme naissant : la préface nous avertit que ce n'était pas là son intention. — Les positions critiques de l'A. nous semblent généralement plutôt modérées.

D. M. V. d. H.

Jean Daniélou. — Philon d'Alexandrie. (Coll. Les Temps et les Destins). Paris, A. Fayard, 1958 ; in-8, 216 p., 875 fr. fr.

Alors que des études très importantes sur Philon ont paru ces dernières années à l'étranger, le lecteur français n'avait plus vu d'ouvrage de quelque envergure consacré au penseur alexandrin depuis le beau livre où E. Bréhier, il y a quelque quarante ans, a exposé les idées philosophiques et religieuse de Ph. L'étude du P. D. répond donc a un besoin, et la collection dans laquelle est publié ce volume lui assurera une large audience auprès du public cultivé. Le principal mérite de ce livre, et il n'est pas mince, est, en effet, de donner une très brillante synthèse de toute la question philonienne en s'appuyant sur les travaux les plus récents (Goodenough, Völker, Wolfson sont constamment cités et discutés), mais aussi sur les découvertes de Qumrân qui nous permettent de mieux situer tout un aspect encore obscur du monde dans lequel se meut la pensée de l'Alexandrin. Ph. a connu et admiré les Esséniens et les Thérapeutes. Il a peut-être partagé leur vie. Notons en passant pourtant que le P. D. ne nous paraît pas toujours distinguer avec suffisamment de précision ces deux groupes d'ascètes (p. 42, 49, 117) et que certaines indications données à leur sujet sont peut-être un peu rapides (p. 17 : s'agit-il de vigile pascale chez les Thérapeutes ? Eusèbe l'a cru, mais là comme pour le reste, il semble avoir tiré des conclusions hâtives du *De Vita Contemplativa*). Trois bons ch. d'introduction retracent la vie de Ph., l'époque dans laquelle elle s'insère et plus particulièrement le milieu des exégètes

alexandrins auquel se rattache son œuvre. Mais le cœur de l'ouvrage du P. D. est formé évidemment par les pages attachantes qu'il consacre à la théologie et à la spiritualité de Ph. Sur un point particulièrement important l'A. opte formellement.

Il refuse la thèse de Wolfson qui voudrait réduire le Logos philonien à un concept équivoque, tantôt νοῦς divin, tantôt verbe créé, expression du monde intelligible, tantôt immanent aux créatures intellectuelles. Le P. D., à juste titre, y voit une hypostase (p. 154). A la manière qui sera celle d'Origène, le Logos est θεός par opposition à ὁ θεός (p. 156), hypostase divine manifestée dans la création : τόπος, σφραγίς, δεσμός, autant d'expressions auxquelles fera écho la tradition chrétienne. Toutefois le P. D., qui caractérise si nettement l'hypostase du Logos, croit pouvoir affirmer que le monde divin comprendrait pour Ph. deux perspectives qui tout en se recoupant, ne se recouvriraient pas pour autant : celle de l'essence divine et des puissances et celle de l'Être et du Logos (p. 162). On peut douter pourtant que dans la pensée de Ph. il y ait eu cette sorte de double hiérarchie. Il connaît les puissances divines, et parmi elles, les deux premières qu'il met en relief sont nettement distinctes du Logos, mais se situent-elles absolument sur un autre plan ? D'autre part, y a-t-il vraiment chez Ph. une conception équivoque des δυνάμεις ? Pour le P. D., alors que le Logos sous ses divers aspects ne serait qu'une même hypostase, la notion de puissance recouvrirait deux réalités distinctes : les attributs divins et les archétypes intelligibles de la création, l'esprit humain ne pouvant saisir que ces derniers (p. 153). Je ne crois pas que l'on puisse ainsi refuser la position de Wolfson au sujet du Logos, tout en l'acceptant pour les puissances ; bien que distinctes, les deux perspectives sont trop intimement liées (cf. v. g. *Cher.* 27-30). D'autre part, même si l'on n'admettait l'opinion de l'A. concernant l'équivocité des δυνάμεις cela ne permettrait pas pour autant d'écrire sans plus que « Philon ignore le dédoublement de la nature divine qu'a enseigné Palamas et son œuvre », car le problème resterait entier pour la conception philonienne du Logos. De plus y-a-t-il vraiment intérêt à faire intervenir Palamas dans le débat (ici et p. 209) ? La perspective de l'hésychaste est assez différente, puisqu'il s'agit chez lui d'ἐνέργειαι divines communiquées à l'homme dans la grâce incréée. L'A. écrit enfin (p. 209) que Palamas « reviendra à la thèse philonienne » abandonnée par les Pères. N'est-ce pas là contredire ce qui a été avancé p. 153 ? On est en droit de penser que sur toute cette question le dernier mot n'est pas dit. Il faut attendre d'abord pour Palamas les importantes publications qu'annonce J. Meyendorff. Il faudra ensuite que la dépendance des Pères, en particulier celle d'Irénée, par rapport à Ph., et les relations de Ph. lui-même avec la théologie juive aient été étudiées de façon approfondie. Ce dernier point surtout n'a pas encore reçu le traitement qu'il mérite. Dans le présent livre, le P. D. aborde à peine le problème. P. 129 on nous dit, par ex., que l'interprétation allégorique de la Bible en mythes cosmogoniques par les Juifs alexandrins est antérieure à Ph. Ce qui est possible, mais le seul texte allégué est Josèphe, *Bell. Jud.* V, 5, 4. De plus p. 151, n. 1, l'A. indique que « dans le judéo-christianisme, les deux *chérubins* (ou les deux *séraphins*) seront interprétés du Verbe et de l'Esprit-Saint. Il semble que ceci suppose une source palestinienne commune et non une dépendance par rap-

port à Ph. » et il renvoie à son ouvrage sur la théologie du judéo-christianisme. *Irénikon* présentera bientôt à ses lecteurs un compte rendu de cet important travail ; on y discutera alors l'assertion du P. D., mais nous tenons à noter tout de suite qu'en l'absence de toute source palestinienne antérieure à Ph., nous maintenons, jusqu'à preuve du contraire, que c'est bien l'œuvre philonienne qui nous paraît à l'origine de cette interprétation. Il est un dernier point sur lequel l'analyse du P. D. retient légitimement notre attention, c'est sur le caractère purement gratuit de la *συγγένεια* qui relie l'homme à Dieu (p. 174 s.). L'A. insiste avec raison sur cette dépendance perpétuelle de l'homme vis-à-vis de la grâce de Dieu (p. 207). Ce trait de la mystique de Ph. en fait réellement un précurseur des grands spirituels chrétiens et l'enracine profondément dans le donné biblique. L'A., spécialiste de S. Grégoire de Nysse, était particulièrement à même d'en traiter et il le fait avec talent. D. E. L.

Hans Lietzmann. — Kleine Schriften. T. I : Studien zur Spätantiken Religionsgeschichte. T. II : Studien zum Neuen Testament. Hrsggben von K. Aland. (Coll. Texte und Untersuchungen, 67, 68). Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in-8, X-486 p. et XIV planches h.-t. + 303 p., 47 + 26 DM.

K. Aland qui a pris en main la direction des célèbres T. U. avec Eltester et Klostermann, consacre trois vol. de cette coll. à la mémoire de H. L. Ces vol. projetés il y a plus de dix-sept ans, du vivant de H. L., comme *Festgabe* pour son 70e anniversaire, devaient rassembler les études les plus importantes de l'illustre érudit dispersées au cours de sa carrière dans une multitude de périodiques difficilement accessibles. On sait en effet que l'esprit encyclopédique du savant allemand a abordé les problèmes les plus divers concernant le monde antique et les origines chrétiennes. Des trois vol. projetés par K. A., deux ont déjà paru. Le premier est consacré à différentes questions en rapport avec le christianisme primitif et avec les techniques auxiliaires de l'histoire ancienne : chronologie, papyrologie, épigraphie. Ne pouvant donner ici qu'une idée fort sommaire du contenu très riche de ce recueil, où après tant d'années les matériaux accumulés par H. L. ont conservé presque toujours leur valeur, choisissons quelques études plus significatives. La première tout d'abord : *Das Problem der Spätantike*, où l'A., à propos de deux paires de bas-reliefs distants de deux siècles, les célèbres marbres de Trajan et ceux de l'arc de Constantin, étudie les influences qui ont joué sur un thème iconographique, symbole de l'évolution de la culture gréco-romaine vers la civilisation byzantine. Avec la finesse d'analyse qui lui était coutumière, H. L. refusait les solutions à l'emporte-pièce à la Strzygowski, pour montrer avec infiniment de nuances qu'à côté d'influences orientales possibles, il y a une loi de développement interne de la culture chrétienne dans le monde romain qui en a fait quelque chose d'essentiellement *sui generis*. On relira aussi avec plaisir l'étude si loyale qu'il écrivit en 1936 pour compléter ses recherches sur le martyre de Pierre et de Paul à Rome. H. L. a aussi consacré une bonne part de son activité à l'étude des papyrus d'Iéna ; on sera heureux d'avoir ainsi commodément sous la main la reproduction de son travail de restitution de l'important fragment de l'*Adv. Haer.*, III, 9 d'Irénée, reproduit, mais sans les conjectures de H. L., dans le Lexique de D. Reynders. — Le second volume est consacré

aux études néo-testamentaires. De ces pages, un bon nombre nous mettent en main le dossier de la controverse sur la valeur de l'analyse phonétique d'un texte comme méthode critique pour le dépistage des interpolations. D'autres, d'un intérêt toujours actuel, traitent de la genèse du N. T. et de l'histoire du texte paulinien. Où l'on sent que l'A. se retrouve de plain-pied dans son domaine, c'est dans l'étude des papyrus dont la découverte émut entre les deux guerres le monde des exégètes. Les brèves mais substantielles notices consacrées à la coll. Chester-Beatty gardent un intérêt toujours actuel. Il nous reste à souhaiter la prompte parution du troisième volume consacré à la liturgie et aux symboles de foi qui retiendra davantage encore peut-être l'attention des spécialistes. D. E. L.

St. Cyprian.— The Lapsed. The Unity of the Catholic Church. Translated and Annotated by M. Bévenot, S. J. (Ancient Christian Writers, 25). Westminster, Maryl., The Newman Press; Londres, Longmans, 1957; in-8, 134 p., 21/–

Origen. — The Song of Songs, Commentary and Homilies. Translated and Annotated by R. P. Lawson. (Même coll., 26). Ibid., 1957; in-8, 386 p., 21/–

St. Methodius. — The Symposium. A Treatise on Chastity. Translated and Annotated by H. Musurillo, S. J. (Même coll., 27). Ibid., 1958; in-8, 250 p., 21/–

Le P. Bévenot est bien connu par ses travaux sur S. Cyprien, et spécialement sur son *De Ecclesiae Unitate*. Le traité *De Lapsis* et celui sur l'unité de l'Église sont à rapprocher l'un de l'autre, non seulement parce qu'ils sont contemporains, mais aussi parce que, envoyés tous deux à Rome en même temps, la question s'est posée d'une seconde recension du fameux chapitre IV du second, qui a fait couler tant d'encre sur l'histoire de la primauté romaine. Le P. B. donne les deux versions en parallèle, et les notes copieuses relatives à ce chapitre (pp. 102-105) situent à nouveau le débat. On sait qu'il tient les deux versions comme étant de l'évêque de Carthage, et qu'il a toujours refusé de voir une différence profonde entre l'un et l'autre texte. Il faudrait ajouter à sa bibliographie l'étude du P. Camelot, O. P., *Saint Cyprien et la Primauté*, parue dans *Istina* en 1957, pp. 421-434.

La traduction anglaise du grand Commentaire et des Homélies d'Origène sur le Cantique des Cantiques nous prouve que la collection *Ancient Christian Writers* s'intéresse aussi aux commentaires patristiques des Écritures. C'est la première de ces œuvres qui y paraît, mais on ne peut que souhaiter que la liste s'allonge. Comme le fait remarquer M. Lawson, c'est la première fois que le grand Commentaire est traduit dans son entier dans une langue moderne. Plus de cinquante pages de notes précieuses, illustrant le texte par beaucoup de recours à la littérature patristique et juive ainsi qu'à de nombreuses études modernes, forment un cadre riche au texte du grand docteur alexandrin. — Dans la traduction des Homélies, l'éditeur aurait pu profiter avantageusement de plusieurs améliorations pertinentes que suggéra naguère M. Nautin à notre édition française de ce même texte dans la collection *Sources chrétiennes*. Cfr *Rev. d'Hist. ecclés.*, XLIX (1955), pp. 540-542.

L'Introduction que le P. Musurillo nous a donnée pour le *Symposium*

de Méthode est à la fois une des meilleures qu'on puisse trouver dans la collection *A. C. W.*, dont les prolégomènes sont généralement très succincts, et une mise au point des plus claires et des mieux réussies des questions relatives au mystérieux auteur. La présente édition du *Banquet* est sans doute la plus parfaite qu'on nous ait donnée depuis celle de Bonwetsch, dans le *Corpus* de Berlin, qu'elle ne remplace évidemment pas, puisqu'elle n'est qu'une traduction, mais qu'elle complète admirablement.

D. O. R.

Eustathius. — Ancienne version latine des neuf Homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée. Édition critique avec prolégomènes et tables par E. Amand de Mendieta et S. Y. Rudberg. (Texte und Untersuchungen, 66, V, 11). Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in-8, LXIV-132 p., DM 25.

Cette édition de l'ancienne version latine des homélies sur l'Hexaéméron de S. Basile se présente ici comme une publication préparatoire, qui devait « en bonne méthode » précéder l'édition critique des homélies du grand Cappadocien, à laquelle travaillent les AA. pour le *Corpus* de Berlin. D'après les recherches de B. Altaner, le traducteur de S. Basile serait non pas un Africain comme on l'a cru, mais probablement un Italien, et son travail, que S. Augustin a eu entre les mains, a dû être achevé vers l'an 400. Malgré ses déficiences et ses lacunes, le texte latin d'Eustathius, écrit vingt ans après la mort de S. Basile, est un témoin précieux par sa littéralité du texte basilien original, et peut servir de point de repère pour la critique textuelle du grec. Les éditeurs n'ont pas cru devoir utiliser tous les manuscrits, mais se sont reportés aux meilleurs pour leurs collations. On trouvera (p. LX) la liste de ceux qu'ils ont cru pouvoir négliger. Les 53 p. d'introduction ne visent que l'établissement du texte par la tradition manuscrite des cod. utilisés, travail qui est poussé jusqu'à l'acribie la plus rigoureuse. Un index scripturaire, une table des *hapax legomena* et des mots rares termine l'opuscule. D. O. R.

Corpus Christianorum. Ser. lat., t. 117. Turnhout, Brepols, 1957 ; in-8, XXXII-692 p.

Ce t. 117 de la collection *Corpus Christianorum* comprend tout d'abord la première édition critique du *Liber Scintillarum* attribué au moine Defensor de Ligugé, qui dut l'écrire vers le milieu du VIIIe siècle. Cet ouvrage est un florilège de sentences scripturaires sur les principales vertus chrétiennes et monastiques, groupées en 73 chapitres (autant qu'en contient la Règle bénédictine), et illustrées d'autres sentences correspondantes extraites des œuvres des Pères connus alors. On ne possédait jusqu'à présent de cet opuscule qu'un seul texte publié par Mabillon, et reproduit dans la P. L. 88, 598 sv. L'édition actuelle, due à dom Rochais, moine de Ligugé, est faite avec tout le soin que la plus rigoureuse application peut apporter à ce genre de travail : apparat critique exhaustif et tables extrêmement complètes, comme tout ce qui est entrepris par les éditeurs du *Corpus*. Une introduction de 25 p. situe l'œuvre et fait l'histoire du texte. Viennent ensuite dans le même volume divers opuscules publiés jadis en édition critique dans les MGH, par

les soins de W. Arndt, B. Krusch, W. Gundlach et L. Traube : les *Lettres* et la *Vie* de Didier de Cahors, les *Epistulae Austrasiacae* et, dans les appendices, le *Testament* de Remy de Reims et celui de Léodegar d'Autun. Ces opuscules sont repris tels quels aux volumes des MGH. D. O. R.

O. Cullmann. — La Tradition. (Cahiers Théologiques, 33). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1953 ; in-8, 56 p.

M. C. reproduit ici ses études parues antérieurement sur la tradition, en tenant compte des remarques qui ont été faites, en particulier par le R. P. Daniélou. Dans la première, il montre que c'est le Kyrios lui-même qui préside à la transmission de la tradition apostolique. Dans la suivante, M. C. s'efforce de prouver que l'unicité de l'apostolat entraînerait une différence essentielle en tant que norme et autorité entre cette tradition et la tradition ecclésiastique postérieure. On peut craindre que M. C. ne mésestime l'action de l'Esprit actualisant dans l'Église la tradition apostolique sans lui porter ombrage. Il nous paraît que l'A. continue à entendre la « tradition » d'une manière trop purement historique. Enfin au sujet de la troisième étude, la formation du canon et de la *Regula fidei* au IIe siècle, n'entraîne pas les conséquences envisagées par l'A. Il était certes indispensable de fixer une Écriture, mais l'Église dialogue avec cette dernière. S'il y a « contrôle de la tradition ecclésiastique par l'Écriture avec l'assistance du Saint-Esprit », il faut ajouter que ce dernier garde l'Église de l'erreur quand elle parle par l'unanimité de ses évêques et interprète ainsi aussi bien l'Écriture que la *Regula fidei*. Cette *Regula* elle-même ne saurait résoudre des problèmes essentiels, comme par exemple les problèmes trinitaires dont la solution a été admise par toute l'Église, y compris les Réformateurs. Au IIe siècle, il y a non seulement le Canon et la Règle de la foi, mais aussi l'épiscopat dont le rôle est déjà clairement précisé par un Irénée. D. H. M.

John T. Martin. — Christ our Passover. The Liturgical Observance of Holy Week. (Coll. Studies in Ministry and Worship). Londres, SCM Press, 1958 ; in-8, 94 p., 8/—

Cette petite plaquette se compose d'une section centrale où sont imprimés une série d'offices pour la Semaine Sainte. Autour de ce noyau se groupent un assez long exposé sur le sens de la commémoration liturgique en général et de chacun des offices en particulier, trois sermons pour les jeudi et vendredi saints et la vigile pascale, enfin une note sur l'autorité, grande difficulté dans l'Église anglicane. Les offices s'inspirent de ceux du rite romain sans les imiter servilement. Nous sommes heureux de relever dans l'introduction écrite par M. M. une profonde compréhension du sens théologique et de la signification pastorale des célébrations liturgiques. La collection « œcuménique » dirigée par le professeur G. W. H. Lampe se propose comme but la présentation de suggestions qui, ayant été déjà mises en pratique, puissent fournir des éléments de solution aux problèmes présentés par la vie, le culte et la mission de l'Église chrétienne aujourd'hui. D. G. B.

A. Allan McArthur. — The Christian Year and Lectionary Reform. Londres, SCM, 1958 ; in-8, 160 p., 25/—

Les lecteurs d'*Irénikon* se souviendront du volume précédent que donna le Dr. McA. sur l'*Evolution of the Christian Year* (XXVII, 1954, p. 101). Continuant dans la même ligne, l'A. divise le présent ouvrage en quatre parties. D'abord le principe : la proclamation ordonnée de la Parole de Dieu tout au long de l'année chrétienne (à remarquer que le concept même d'année chrétienne a été pendant des siècles une hérésie papiste dans cette Église d'Écosse à laquelle appartient l'A., Église qui jadis ne voulait pas entendre parler d'une fête de Noël !) ; vient ensuite une étude historique sur la structure des anciens lectionnaires et leurs développements. La troisième partie explique la structure du lectionnaire adopté par M. McA. dans son église paroissiale, et la quatrième donne les tables complètes et détaillées des péricopes. Le livre est un témoin important des progrès marqués par le mouvement liturgique en milieu réformé. D. G. B.

Anton Burghardt. — *Eigentumsethik und Eigentumsrevisionismus.* (Handbuch der Moraltheologie, Band X). Munich, Max Hueber, 1955 ; in-8, XII-238 p.

Le sous-titre : « Du contrat de travail au droit de copropriété » exprime mieux le contenu de l'ouvrage. L'A. est un économiste qui connaît les problèmes du monde industriel par sa propre expérience. En fait, le grand mérite de ce manuel de morale édité sous la direction du prof. Reding est de ne pas se cantonner dans les aspects purement théologiques. Ainsi nous n'y trouvons pas de théologie de la propriété ; par contre on y ressent l'énorme bienfait d'un exposé méthodique de ce point saillant de notre morale concernant la répartition de la richesse du seul point de vue économique. Cet ouvrage lu, on n'en arrive nullement à une solution efficace mais on voit du moins la complexité que présentent les solutions « idéales » dans les camps sociaux et économiques. L'A. en effet repousse ce qu'il appelle un « Methodenmonismus ». En marge de cette étude, existe le problème anthropologique que l'A., en raison des limites qu'il s'est imposées, ne fait qu'effleurer mais dont il signale l'énorme importance. On peut juger des mesures à leurs effets, mais comme on a affaire à des hommes, il y a toujours des imprévus. Quel sera par exemple le comportement comme propriétaires de ceux qui n'ont jamais possédé ? « Tout au plus peut-on s'approcher d'une idée ». Telle est la conclusion de l'A. D. J. E.

The Springs of Morality. A Catholic Symposium. Londres, Burns and Oates, 1956 ; in-8, VIII-328 p., 30/—

Cet ouvrage réunit des conférences faites à l'Abbaye de Downside en 1955. Le tout se présente à peu près comme une encyclopédie relative aux influences qui peuvent s'exercer sur l'homme moderne dans sa décision concernant la moralité d'un objet. Ces contributions ont été écrites en vue d'un dialogue ; aussi le lecteur s'y sent-il doublement intéressé. Quatre subdivisions, encadrées par deux brèves études philosophique

et théologique traitent : *a*) des apports historiques : Bible, antiquité gréco-romaine, moyen âge ; *b*) des apports scientifiques : psychologie, médecine et économie politique ; *c*) des problèmes concrets : éducation, sexualité, entreprise économique ; *d*) des attitudes et systèmes : écrivains, confesseurs, non-chrétiens. Tous les articles mériteraient d'être signalés, aussi est-il difficile d'en relever plus particulièrement l'un ou l'autre. On peut s'étonner de trouver la Bible comme facteur historique mêlé à d'autres, mais, en pareille matière, toute subdivision reste artificielle. Remarquons dans la partie historique une étude par Frances Brice sur les protestants anglais, c'est-à-dire les non-conformistes. La quatrième partie comporte la contribution d'un prince africain sur le sens moral dans ses tribus et un article confrontant cette morale avec l'œuvre missionnaire, ainsi qu'un excellent article sur la morale bouddhiste. Si toutes ces études ne nous engagent pas à des considérations profondes, du moins nous font-elles connaître des attitudes différentes prises par des hommes comme nous, placés devant la décision capitale entre le bien et le mal.

D. J. E.

Karl Hermann Schelkle. — Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes. Fribourg-en-Br., Herder, 1957 ; in-8, 138 p.

A l'occasion de ses vingt-cinq ans de prêtrise, l'A., qui est professeur de théologie néo-testamentaire à l'université de Tubingue, nous donne une théologie du sacerdoce fondée uniquement sur la sainte Écriture. Malgré ses qualités scientifiques, dues à la grande érudition de l'A., et la richesse des idées, cet ouvrage possède un style très simple et direct, ce qui en fait un excellent livre de spiritualité biblique et sacerdotale. (On sent tout de suite que l'A. a l'expérience du ministère des âmes). L'ouvrage analyse la vocation et le rôle des apôtres, dont les prêtres — leurs successeurs — doivent imiter l'exemple. On pourrait faire remarquer que les vrais successeurs des apôtres sont les évêques, dont les prêtres ne sont que les aides. Mais cette remarque ne veut nullement déprécier la valeur de l'ouvrage.

D. M. V. d. H.

O. Hophan. — Die Engel. Lucerne, Räber, 1956 ; in-8, 368 p., 17 pl., 22,80 fr. s.

Voici un ouvrage de spiritualité traitant des anges, écrit avec beaucoup de lyrisme. Ce caractère poétique ne doit pas faire déprécier son contenu qui reflète la doctrine de l'Écriture Sainte, des Pères et des grands théologiens. Il ne faut naturellement pas exiger de l'A. la précision exégétique et historique qu'on est en droit d'attendre d'un professionnel. L'ouvrage a été écrit pour le grand public, non pour les spécialistes. L'A. parle de la nature des anges, de leur rôle dans l'histoire du salut et dans la vie des fidèles. Remarquons que l'indication des citations scripturaires est quelquefois inexacte. L'ouvrage est illustré de nombreuses reproductions parmi lesquelles les divers pays et les divers époques, même l'époque moderne, sont assez bien représentés.

D. M. V. d. H.

The Private Prayers of Lancelot Andrewes. Ed. by Hugh MARTIN. (Coll. A Treasury of Christian Books). Londres, SCM, 1957 ; in-12, 126 p., 8/6.

Les prières privées de cet évêque anglican mort en 1626 sont depuis longtemps célèbres. Leur auteur a fait ces notes personnelles à partir de l'Écriture Sainte et des anciennes liturgies. La traduction est celle de Newman à peine modifiée pour la 1re Partie, celle de J. M. Neale pour la 2e. De rares notes en bas de la page expliquent les passages obscurs. Celle de la p. 66 n'est certainement pas exacte. Le contexte est le suivant : la litanie d'une communauté monastique qui, matin et soir, prie pour tous ceux qui lui sont unis à un titre quelconque. Ici il s'agit bel et bien des « pères et frères absents... de cette sainte solitude ». — Cet exemple classique de la *pietas anglicana* a fait ses preuves, toute recommandation serait superflue. D. G. B.

Novum Glossarium mediae Latinitatis ab anno DCCC usque ad annum MCC edendum curavit Consilium Academiarum consociatarum. **L.** Huic fasciculo conficiendo praefuit Franz BLATT Universitatis Arhusiensis professor. Hafniae (Copenhague), Munksgaard, 1957 ; in-4, 232 col.

Index Scriptorum mediae Latinitatis ab anno (...) qui afferuntur in Novo Glossario ab Academiis consociatis iuris publici facto. Ibid., 194 p., 90 cour. dan.

Voici les prémices de ce qu'on appellera sans doute le nouveau Du Cange. Faisons remarquer que l'éditeur appelle son travail provisoire, que les limites temporelles assignées à ce glossaire (800-1200, soit 400 ans) sont très restreintes ; notons ensuite que, autant que nous avons pu le remarquer, la littérature liturgique brille dans ce glossaire comme dans ses prédécesseurs par son absence presque totale : si on trouve l'*Ordo eccl. Mediol.*, on cherchera en vain un quelconque *Ordo Romanus* ou Sacramentaire. La littérature monastique n'est pas non plus très abondante. A-t-on dépouillé la *Regularis Concordia* ? Il semble que non. On ne trouve que trois Coutumiers cités dans la liste des AA. Tout cela fait, entre autres désavantages, que les bénédictins devront continuer à chanter l'hymne de saint Jean-Baptiste sans savoir ce que signifie le mot *livione* dans le vers *Mentibus pulsa livione puris* (à moins de deviner que *livio* soit une variante pour *luvio* qu'ils trouveront dans ce *Nov. Gloss.*). Peut-être pourra-t-on conclure que le but de cette entreprise est de renseigner le lecteur des belles lettres de l'époque. Fermons la partie négative de cette notice en signalant que les quantités des voyelles ne sont pas marquées — ce serait impossible pour les mots « barbares », soit ; mais pour les autres ? —, et que les indications grammaticales sont données dans le même italique qui sert à traduire le mot recherché. Ceci prête à confusion au début. Du côté positif, point n'est besoin de souligner combien cet instrument de travail sera indispensable pour tout étudiant de l'époque. Il y trouvera renseignés les vocables les plus extraordinaires. Les équivalences des termes latins et les notes grammaticales ou autres sont rédigées en français. Félicitons l'Union académique internationale, félicitons tout particulièrement M. le professeur Blatt qui a eu l'honneur de signer ce premier fascicule paru. — L'*Index Scriptorum* contient le répertoire des AA. et documents cités. D. G. B.

Walter Bauer. — Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften d. NT u. d. übrigen urchristl. Literatur. Fasc. 3, 4 et 5 : *διελέγχω – μαθητής*. Berlin, Töpelmann, 1957 ; in-4, p. 386-959, DM 7,80 le fasc.

Pour la troisième fois *Irénikon* a le plaisir de présenter la suite des fascicules de ce précieux lexique dans sa cinquième édition. En effet, à mesure que le travail avance, on constate le grand sérieux avec lequel il est fait. Les articles sur les prépositions (nombreux dans le fasc. 3), si difficiles à rédiger, sont ici cependant très faciles à consulter. On retournera avec intérêt au mot *κύριος*. L'A. se garde bien de créer une clarté qui n'est pas rendue par les textes. A l'occasion il justifie ses options orthographiques en renvoyant à la littérature. Bien rares doivent être les articles où on n'apprend pas quelque chose de nouveau sur le sens d'un mot plus ou moins bien connu déjà. Souhaitons un rapide achèvement, car avec le 5e fasc. la moitié de l'ouvrage complet a paru.

D. G. B.

Annuaire scientifique. — *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν*. Éd. sous la direction du prof. G. Zoras. Athènes, 2e période, t. VII, 1956-1957 ; 2e période, t. VIII, 1957-1958 ; in-4, 550 et 590 p.

Il s'agit ici de l'annuaire scientifique de la Faculté de Philosophie de l'Université d'Athènes. Les professeurs et les chargés de cours, de même que des érudits étrangers y publient des articles et des recherches. On trouve ainsi dans ce bulletin des informations relatives à l'histoire, à l'enseignement, aux problèmes de la philologie classique et moderne, à la liturgie et à l'activité en général de la Faculté. Dans le VIIe tome, nous voudrions attirer l'attention spécialement sur les articles suivants : N. B. Tomadakis, *Athènes était-elle barbare sous Michel Choniatis?* (p. 88-109). Une question très intéressante est traitée dans cette étude : l'A. soutient la thèse que pendant l'époque de Michel Choniatis (vers la fin du XIIe siècle) Athènes n'était pas du tout barbare, malgré l'opinion de ce métropolite et des savants contemporains qui se basent sur lui. Il essaye de prouver au contraire qu'Athènes — tout comme les autres villes de l'empire — était fondamentalement chrétienne. Selon l'opinion de T., l'interprétation fausse des discours du métropolite d'Athènes provient de ce que Choniatis, s'intéressant surtout à l'époque classique, espérait à son arrivée à la métropole trouver la ville et ses habitants exactement comme ils étaient au Ve siècle av. J.-C. Témoin ses discours, lesquels, notons-le bien, étaient difficiles à saisir et à ce point farcis de références à la mythologie païenne, que ses ouailles ne le comprenaient pas. K. Vourveris, *L'Éducation classique, grande inquiétude de la pédagogie de nos jours* (p. 110-126) ; J. Theodorakopoulos, *La notion de la liberté grecque* (p. 255-269) ; G. Zoras, *La polémique philologique de Therianos et Kalvos* (p. 480-522). (L'A. publie en italien avec traduction néo-grecque des lettres relatives au sujet traité).

Mentionnons les articles suivants du VIIIe tome : G. Th. Zoras, *Dionysios Solomos, poète national de la Grèce moderne* (1798-1857) (p. 11-31) (panégyrique tenu à l'occasion du centenaire de la mort du poète national grec) ; G. Kourmoulis, *La bataille de Crète comme épilogue de l'épo-*

pée albanaise (p. 143-156) (discours prononcé à l'Université lors de la fête nationale du 28 octobre. L'A. exalte la contribution gigantesque et la grandeur du peuple crétois et des panhellènes pendant la dernière défense de la terre grecque en mai 1941) ; N. TOMADAKIS, *L'épigramme funéraire d'Agathias le Scholastique à sa mère* (l'A. examine une épigramme du poète Agathias (VIe s. ap. J.-C.) en la comparant à d'autres plus anciennes) ; N. TOMADAKIS, *Invocations des Byzantins aux Muses et aux Saints* (p. 162-166) (invocations des poètes byzantins dans leurs poèmes en relation avec les invocations semblables des poètes anciens ; en premier lieu avec ceux des hymnes homériques et orphiques) ; N. EXARPOULOS, *L'enseignement de la langue maternelle et les travaux de la nouvelle commission de l'Éducation* (p. 189-217) (problème de l'enseignement de la langue moderne dans les écoles. L'A. soutient que seule doit être enseignée la langue καθαρεύουσα qui possède une grammaire et une syntaxe parfaites et seule est capable d'exprimer toutes les notions et pensées de l'homme contemporain) ; J. KALITSOUNAKIS, *Les tentatives de rappeler à la vie les études classiques en Grèce depuis la libération* (p. 324-450) (étude très intéressante à cause des informations qu'elle donne sur le mouvement philologique en Grèce depuis la libération du joug turc jusqu'à nos jours. Elle fournit des biographies succinctes sur les philologues grecs, énumère leurs œuvres et donne des notes bibliographiques très utiles).

A. K.

II. HISTOIRE

Jean Colson. — Les Fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles. Paris, Desclée de Brouwer, 1956 ; in-8, 376 p.

Cet ouvrage de seconde main, mais intelligemment orchestré, retrace les diverses étapes de l'évolution qui relie les Apôtres à la hiérarchie de l'Église du second siècle. Il s'insère, grâce à d'abondantes citations, dans la problématique ouverte par certains ouvrages récents tels que le *Saint Pierre* d'O. Cullmann, l'*Institution et l'Événement* de J. L. Leuba, les *Jalons* du P. Congar, une partie de la littérature autour des manuscrits de la Mer Morte. La contribution très remarquée de G. Dix dans *Apostolic Ministry* est citée par pages entières sans que l'A. remonte à d'importants travaux antérieurs ou ne prenne du recul par rapport à certaines thèses du liturgiste anglican, notamment la distinction entre l'évêque local, président du presbytérium, et l'évêque régional, successeur d'apôtre. On notera cependant une excellente mise au point à propos des ἐλλόγιμοι ἄνδρες où l'A. retrouve, peut-être à son insu, la position médiane de certains érudits d'Outre-Manche du XIXe et du début du XXe siècle. L'A. ne semble pas connaître les récents ouvrages d'Ehrardt et von Campenhausen. La bibliographie abondante mais très négligée (M. Griffe écrirait en 1888 dans la ZKTh !) paraît l'effet du hasard. Pourquoi M. C. traduit-il κυβερνήσεις par « pilotes », expression qui revient même dans le titre d'un chapitre ? P. 285, l'A. reproduit, pour l'ordination des évêques chez Hippolyte, le texte latin donné dans « Sources Chrétiennes » et où il manque une ligne. Tel qu'il est, cet ouvrage possède cependant de très grandes qualités. Non seulement il abandonne résolument une présentation ana-

chronique encore trop courante, mais, malgré certaines faiblesses, il contient de fort bonnes pages et fait un réel effort pour rencontrer les préoccupations de la théologie moderne, notamment en matière d'Église locale. Il est au surplus très stimulant et pose au moins des problèmes intéressants. Nous ne voyons pas son équivalent en français. D. H. M.

N. P. Delialis. — *Συλλογὴ παλαιοχριστιανικῶν καὶ μεταγενεστέρων Μνημείων τῆς δημοτικῆς βιβλιοθήκης Κοζάνης*. Thessalonique, 1955 ; in-8, VIII-32 p., 20 pl.

L'A. nous fait ici une simple description d'objets de la chrétienté primitive et de l'époque post-byzantine (70 pièces) : objets de marbre et de bois, inscriptions, icones, sceaux, vêtements liturgiques, firmans des sultans, etc. Tout cela fut trouvé dans le département de Kozani et est conservé aujourd'hui au musée local de la bibliothèque municipale. Des notes brèves expliquent l'origine et le sort de ces objets. On trouve souvent des références à des textes et des personnes en relations avec ces choses. L'A. nous fournit une bibliographie à jour. Monographie bien imprimée — signe du respect avec lequel les objets ont été recueillis et conservés. A. K.

Dom Philibert Schmitz. — Histoire de l'Ordre de Saint Benoît, t. VII. Éd. de Maredsous, 1956 ; in-8, 550 p.

Ce septième et dernier volume de la monumentale histoire de D. Ph. Schmitz comporte tout d'abord, en 350 p., tout ce qui concerne les moniales, dont il n'avait pas été question dans les tomes précédents. L'article « Bénédictines » de D. Schmitz, paru dans le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique* a été ici complètement refondu. Contrairement à ce qu'il avait fait pour l'histoire de l'Ordre masculin, l'A. est parti ici de la toute première pratique de la virginité dans l'Église : « Histoire des moniales depuis les origines jusqu'à nos jours ». Le 1er livre, « Histoire externe » retrace le développement des institutions féminines en parallèle avec l'évolution du monachisme proprement dit. (Notons les pages curieuses sur les monastères doubles et sur les recluses). Il en résulte une synthèse inattendue des deux ordres, qui est agréable à lire et très éclairante. Le 2e livre, « Histoire interne » traite successivement des institutions, des différentes activités (économiques, charitables, intellectuelles, artistiques), et enfin de la spiritualité. Les paragraphes qui correspondent aux temps modernes ne sont souvent que des nomenclatures. Cette histoire très difficile à écrire étant donné l'éparpillement des sources, est la première qui nous soit donnée des ordres monastiques de femmes, encore que l'A. n'ait pas considéré les branches féminines des réformes (cisterciens, camaldules, vallombrosains, etc) sur lesquelles il y aurait beaucoup à dire. Elle a néanmoins un très grand mérite.

Les tables générales des sept tomes forment la seconde partie de ce volume (près de 200 p.). Elles ont été établies par plusieurs collaborateurs sous la direction de D. G. Ghysens : Table des matières, Table analytique, Table des noms propres. Inutile de dire qu'elles rendront le plus grand service ; elles étaient attendues depuis longtemps. Sans elles en effet, l'ouvrage était d'un maniement difficile. D. O. R.

Nicolaus de Cusa. — De Pace Fidei. Ediderunt commentariisque illustraverunt R. KLIBANSKY et H. BASCOUR, O. S. B. (Mediaeval and Renaissance Studies, Suppl. III). Université de Londres, Institut Warburg, 1956 ; in-4, LIV-136 p., £ 2.10.0.

Le *De Pace Fidei* de Nicolas de Cuse est de ces opuscules qui furent publiés au lendemain de la prise de Constantinople par les Turcs en 1453, au moment où la crainte d'une conquête de l'Occident créait partout une psychose d'inquiétude profonde. L'A. propose, pour apaiser les luttes religieuses, une entente générale sur les principes de toutes les religions. A cette fin, il met en scène d'une manière extrêmement vivante une rénnion de congressistes venus de partout à Jérusalem. Le Verbe lui-même préside les séances, aidé des SS. Pierre et Paul. Les sages de toutes les nations, amenés par les anges, y font l'exposé de leurs problèmes et, après discussion, reconnaissent finalement qu'une tolérance très large concernant les rites arriverait à mettre tout le monde d'accord, et à faire régner nne paix universelle. De cet opuscule, qui avait été imprimé quatre fois aux XVe et XVIe siècles, les éditeurs d'aujourd'hui nous donnent ici un texte critique, élaboré par une étude très minutieuse de la tradition manuscrite. Une belle préface latine de 44 p. situe l'œuvre dans son cadre historique et donne tous les renseignements relatifs aux sources.

D. O. R.

É. Tsakopoulos. — *Περιγραφικὸς Κατάλογος τῶν Χειρογράφων τῆς βιβλιοθήκης τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου,* t. II : mss. du monastère de la Ste-Trinité de Chalki. Istamboul, Typogr. patriarch., 1956 ; in-8, 169 p.

Il s'agit ici du 2e tome du catalogue des mss. de la bibliothèque du patriarcat œcuménique. L'A. décrit 138 mss. (dont beaucoup sont très anciens, par exemple du IXe et Xe s.) qui appartenaient auparavant au monastère de la Sainte-Trinité de Chalki, et qui contiennent pour la plus grande partie des matières liturgiques et ecclésiastiques. La description est brève mais claire et suit cet ordre : *a*) cote, *b*) dénomination, espèce, *c*) siècle, *d*) caractéristiques, *e*) contenu (l'A. donne seulement le titre, mais quelquefois aussi les *incipit*). Parfois nous recueillons aussi des informations sur le texte.

A. K.

The Chronicle of Convocation. II.-4. October 1956 ; II.-5. May 1957 ; II.-6. October 1957. Londres, SPCK, in-8, 3/- chaque tome.

Les principales matières traitées sont, d'abord, la révision du droit canon et ensuite les questions pastorales se rattachant à l'administration du baptême et au problème des personnes remariées après un divorce civil. Toutes ces questions ont suscité pas mal d'interventions qu'on peut lire ici *in extenso*. On peut aussi — et c'est beaucoup plus instructif — saisir sur le vif et suivre de près le fonctionnement d'un système synodal. Ce fonctionnement est lourd, compliqué, peu pratique, lent... mais il a l'énorme avantage de traiter les hommes comme des majeurs, des êtres responsables et capables de se gouverner. On constate que les opinions des membres de la Convocation varient beaucoup sur toutes les questions que nous avons nommées.

D. G. B.

Søren Holm. — Mythe og Kult i Grundtvigs Salmedigtning. Copenhague, Arnold Busck, 1955 ; in-8, 234 p., 11,75 cour. dan.

L'A. examine ici les cantiques du poète danois Grundtvig sous l'aspect de l'histoire des religions. Le rapport entre le mythe et le culte dans les anciennes religions primitives se retrouverait, selon lui, chez l'évêque luthérien du XIXe siècle. Tous les cantiques de Grundtvig sont de véritables cantiques du culte et leur contenu aurait des traits communs avec les anciennes religions primitives. Ceci serait dû au caractère primitif et au génie du poète danois. Il faut pourtant rappeler, compte tenu du génie de Grundtvig, que bon nombre de ses cantiques ont été, sinon traduits, au moins inspirés par des œuvres d'auteurs latins, grecs ou anglais, fait sur lequel le professeur n'insiste pas assez. Selon l'A. Grundtvig a, dans un cantique, nationalisé la croix en la remplaçant par le drapeau danois (rouge à croix blanche) ; or Grundtvig a tout simplement traduit le *Vexilla Regis* ; il ne peut être question ici du drapeau danois. C. H.

Kaiser Karls IV. Jugendleben und St.-Wenzels-Legende. (Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit, herausgegeben von Karl Langosch, Bd. 83). Übersetzt und erläutert von Anton Blaschka. Weimar, Böhlaus, 1956 ; in-12, 140 p., DM. 6.15.

La 83e livraison de la collection « Les monuments historiques allemands » consiste en une réédition de la vie de Charles IV (1316-1378) et de la légende de saint Wenceslas. Il est question dans cet opuscule de la gloire de Prague devenue capitale de l'Empire, de la fondation par l'Empereur Charles de l'Université ainsi que des grandes œuvres accomplies par ce fils d'Élisabeth de Bohême. L'A. a joint à sa traduction quatre tableaux généalogiques. P. K.

Joachim Werner. — Beiträge zur Archäologie des Attila-Reiches. (Abh. d. Bayerischen Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., N. F. Heft. 38 A, B). Munich, Akad. d. Wiss. et Beck, 1956 ; in-4, A. Textteil : 138 p., B. Tafelteil : 75 pl.

Cet ouvrage de J. Werner est une contribution très importante à l'étude de l'expansion de l'Empire hunnique. Il est dédié à la mémoire des deux plus grands spécialistes de la question : Max Ebert et Aarne Michael Tallgren. L'A. étudie les nombreux objets trouvés dans différentes parties de l'Europe, dresse un inventaire systématique et géographique et ouvre de nouveaux horizons sur l'étude des peuples nomades du haut moyen âge. L'intérêt porté par les savants hongrois et soviétiques aux objets appartenant à cette époque démontre que l'empire d'Attila est depuis un certain temps au centre des recherches archéologiques. P. K.

Tadeusz Lehr-Spławiński. — Rozprawy i Szkice z Dziejów Kultury Słowian. Varsovie, Pax, 1954 ; in-8, 312 p., 45 zl.

Ce livre, qui a trait surtout à l'histoire et à la culture polonaise, donne d'intéressants détails sur les migrations des Slaves, sur les débuts de la culture slave, sur les saints Cyrille et Méthode et la christianisation du

pays. Un chapitre est consacré à l'histoire de la « slavistique » et un autre donne des notices biographiques des slavistes récemment décédés (L. Niederle, N. van Wijk, J. Mikkola et autres). Le livre de Lehr-Spławiński mérite d'être lu. P. K.

Steven Runciman. — The Sicilian Vespers. A History of the Mediterranean World in the later Thirteenth Century. Cambridge, Univ. Press, 1958 ; in-8, 356 p., 7 pl., 1 carte, 27/6.

L'A., qui a déjà publié une histoire des croisades en trois volumes, s'applique ici à démontrer l'importance des « Vêpres siciliennes » pour l'histoire européenne. Il considère la date du 30 mars 1282 comme un tournant historique, qui, en annonçant la fin de la domination française en Sicile, eut des répercussions sur toute la politique européenne dans l'Est de la Méditerranée. Selon l'A. la conspiration antinormande englobait la plupart des pays européens et changea le cours de l'histoire. En supplément à son étude intéressante et très complète, l'A. donne plusieurs tableaux généalogiques des différentes dynasties de ce temps. Livre à thèse mais donnant un tableau vivant des relations internationales à la fin du XIIIe siècle. De plus, excellent guide pour les lecteurs de la Divine Comédie de Dante. P. K.

Richard Georg Plaschka. — Von Palacký bis Pekař. Geschichtswissenschaft und Nationalbewusstsein bei den Tschechen. (Wiener Archiv für Geschichte des Slawentums und Osteuropas, Bd. 1). Graz, Bölhaus, 1955 ; in-8, XII-119 p., DM. 9.80.

L'A. étudie le développement de la science historique et de l'idéal national chez les Tchèques. Il donne un aperçu fort consciencieux des différents mouvements d'idées ainsi que des biographies complètes de F. Palacký, Jaroslav Goll et J. Pekař. Il est adversaire de l'idéologie de T. Masaryk et de Beneš, mais par un incompréhensible oubli ne dit rien de C. Kramar ni du mouvement national qu'il dirigeait. La partie consacrée à l'historiographie tchèque est complète mais comporte néanmoins certaines lacunes ; c'est ainsi que l'A. ne mentionne pas les ouvrages du prof. A. Florovsky et en particulier son important volume sur les relations entre la Bohême et la Russie. L'idée maîtresse du livre de Plaschka est « l'utilité pour les Tchèques d'un accord avec les Allemands ». P. K.

Väinö Tanner. — Vägen till fred 1943-1944. Helsingfors, Holger Schildt, 1952 ; in-8, 294 p.

Ministre des finances et membre de la commission parlementaire des Affaires étrangères de la Finlande pendant les années dramatiques de 1943-1944, M. Tanner est bien placé pour nous faire comprendre les immenses difficultés qu'a rencontrées son pays pour trouver le chemin de la paix et de l'indépendance. Cet ouvrage n'est pas écrit après coup ... et après réflexion. L'homme d'état finnois nous fait part de ses notes, prises au jour le jour, souvent au cours des réunions secrètes de la commission. A travers ses opinions personnelles, on voit un peu mieux qu'auparavant les trames du drame confus et passionnant d'un petit peuple courageux, et, par sa situation même, souvent déchiré. R.

Alexander Vucinich. — — The Soviet Academy of Sciences. Stanford, Univ. Press, 1956 ; in-8, 157 p., 2 dl.

L'A. nous donne un aperçu assez bref mais consciencieux de l'activité de l'Académie des Sciences de l'URSS. Un chapitre est consacré à l'héritage recueilli par l'Académie, un deuxième parle de l'organisation, du rôle politique de la savante société et des interventions du Parti dans ses activités. Notons le chapitre sur la manière dont sont dirigées les études et recherches scientifiques en URSS, leur planification et leur « absence d'objectivité ». Malgré le peu de pages qu'elle occupe, l'étude est parmi les plus substantielles. P. K.

Prioress of Whitby. — Archbishop Garbett, a Memoir. Londres, Mowbray, 1957 ; in-12, IX-110 p., 10/6.

Dans cette brève biographie, l'A., pleine d'admiration pour son héros, nous trace le portrait d'une grande personnalité. Le Dr. G., archevêque d'York, ami des pauvres, grand voyageur, ambassadeur officieux de l'Église d'Angleterre dans d'innombrables pays du monde, apologiste pour sa propre Église dans le volume très remarqué : *The Claims of the Church of England,* — le voici finement caractérisé pour le lecteur en peu de mots mais avec une très grande pénétration. Le portrait qui sert de frontispice : l'archevêque debout sur un noble escalier en pierre et portant les insignes d'un prélat de la Jarretière, donne bien le ton qui est maintenu par toute la suite du récit. D. G. B.

Frank W. Moyle. — Neville Gorton. Bishop of Coventry, 1943-55. Reminiscences of some of his Friends. Londres, S. P. C. K., 1957 ; in-12, X-162 p., 10/6.

Feu l'évêque de Coventry, dont ce petit livre est une évocation, a dû être un homme remarquable. La documentation photographique est des plus suggestives même pour un lecteur qui n'a jamais connu l'homme qu'il y découvre, tandis que les souvenirs recueillis par l'éditeur sont unanimes à relever chez le Dr. G. son amour universel, sa sincérité, sa vérité, son humilité, sa liberté en même temps que sa probité intellectuelles et sociales. C'est un bel hommage rendu au souvenir d'un homme peu commun. D. G. B.

Mikhail Miller. — Archaeology in the U.S.S.R. New-York, Praeger, 1956 ; in-8, 232 p.

L'A., spécialiste de l'archéologie russe, a édité il y a quatre ans un livre en russe (Munich, Éditions de l'Institut pour l'Étude de l'U.R.S.S.) qui porte le même titre. L'édition anglaise n'est pas une simple réimpression mais une édition revue et augmentée. L'A. donne un tableau du développement de la science archéologique en Russie soviétique et nous indique les différentes étapes par lesquelles elle a dû passer. Il y joint une brève bibliographie et un index. La partie la plus intéressante du livre est l'appendice dans lequel l'A. donne une réponse pertinente aux critiques provoquées par l'édition russe. Son livre fut exposé lors du Congrès

des historiens à Rome en 1955 et retiré à la demande de l'Ambassade de l'URSS. L'exposé très objectif du prof. Miller provoqua d'autre part une réponse officielle. Un livre intitulé *L'Archéologie en URSS* fut publié à Moscou en 1955. C'est, à notre connaissance, la première fois qu'une publication occidentale provoque de la part des savants en URSS, une réponse aussi prompte. P. K.

J. Heinrich Schmidt. — Kalkar. Die St. Nikolaikirche und ihre Kunstschätze. Ratingen, Rheinische Bücherei, 1950 ; in-8, 115 p. et 133 ill. en noir.

Ce livre est le premier d'une série où seront traités les trésors artistiques de tout le pays rhénan. C'est à l'occasion du cinq-centième anniversaire de la dédicace de l'église Saint-Nicolas que ce livre a vu le jour. Dans un premier chap. l'A. trace l'historique de la petite ville rhénane qu'est Kalkar, tandis que dans les autres chapitres il nous fait connaître l'église Saint-Nicolas elle-même et la grande richesse de son trésor. Il est même presque étonnant de trouver tant de sculptures splendides et de si beaux tableaux réunis dans un même lieu, et il est extraordinaire de voir la finesse de ces scènes grandioses, comme par ex. le rétable du maître-autel, taillé presque entièrement dans du chêne. Chaque autel représente à lui seul une valeur artistique inestimable. La peinture est surtout représentée par les œuvres de Jean Joest. De très bonnes illustrations nous donnent amplement la possibilité d'admirer la technique raffinée et la force d'expression que ces maîtres atteignaient avec des moyens souvent très simples. D. J.-B. v. d. H.

Sibyl Harton. — On Growing Old. A Book of Preparation for Age. Londres, Hodder and Stoughton, 1957 ; in-12, 126 p., 10/6.

La vieillesse est un événement normal pour la plupart des hommes. Peu cependant s'y préparent, beaucoup en ont peur ou honte. L'A. de ce petit volume présente des considérations profondément chrétiennes destinées à permettre à des lecteurs (et surtout peut-être à des lectrices) qui sont encore loin de la vieillesse de s'y préparer en y voyant quelque chose de providentiel et d'enrichissant. Mme H. a d'excellentes choses à dire sur la souffrance et la valeur de la douleur, mais aussi sur la gloire de la mort et les beautés de la vieillesse. D. G. B.

III. RELATIONS

Luther tel qu'il fut. — Calvin tel qu'il fut. (Coll. Textes pour l'histoire sacrée). Textes choisis, traduits et annotés par le Chanoine Cristiani. Paris, Arthème Fayard, 1955 ; in-12, 255 + 252 p.

La collection catholique de textes pour l'histoire sacrée, offre à la masse des lecteurs en deux volumes distincts, une sélection littéraire de Luther et de Calvin : celle-ci est précédée, en guise d'introduction, par quelques passages des chapitres connus, que l'historien de l'*Église de la Renaissance et de la Réforme* avait déjà consacrés aux deux Grands Réformateurs.

On ne peut que louer cette intention d'une mise en contact directe avec ces génies religieux, que la prudence de nos éducateurs semblait avoir enveloppés, pour notre préservation, d'une nuée protectrice. Si « le style, c'est l'homme », rien ne nous révèle davantage l'originalité puissante d'un tempérament, l'inspiration profonde d'une âme, que ces jaillissements de la plume, ces saillies du propos ; l'intérêt psychologique est certain. Mais on visait plus : « Il a paru au directeur de la collection qu'il (ce choix de textes) entrait dans le cadre de cette « Croisade pour l'Unité » qui, en face de maints plus graves périls, s'impose à la conscience chrétienne. Son ambition serait que ce petit livre — et aussi bien celui qui le suivra, consacré à Calvin — apparût comme tel aux uns et aux autres des frères séparés » (*Luther tel qu'il fut*, p. 10). La sincérité de l'intention suffit-elle ici à assurer ce résultat ? On peut en douter. Un choix de textes, avec les ablations importantes qu'il comporte immanquablement, ne peut échapper entièrement à l'arbitraire, et les larges vides, que de brèves annotations prétendent combler, contribuent, ou bien à confirmer le lecteur, déjà cuirassé, dans l'opinion qu'il s'était faite, ou bien, s'il est curieux, à lui laisser l'impression qu'on veut lui donner le change. De plus, tout en condamnant ce qui est l'erreur aux yeux de la foi catholique, et sans vouloir diminuer les graves responsabilités personnelles dans cette déchirure de l'Église, il ne faut pas oublier toutefois que cette littérature est en partie tributaire de l'occasion, que beaucoup de ces écrits — particulièrement chez Luther — surtout les plus abandonnés, comme lettres, commentaires, propos, ont jailli dans cette époque profondément troublée, au milieu de sursauts religieux violents et dans la fureur de la bataille. Devant certaines pages, le lecteur pressé d'aujourd'hui — ils le sont tous — insuffisamment informé sur le fond des problèmes et inapte à cette transposition historique toujours difficile, sera porté à des jugements simplifiés et massifs, non seulement sur la personnalité religieuse des Réformateurs, mais, ce qui serait plus injuste, sur certaines valeurs chrétiennes profondes que la Réforme a pu transmettre aux Églises et Communautés issues d'elle, qui en ont fait leur vie et la substance de leur message spirituel. Encore moins pourra-t-on avoir quelque idée de l'effort produit par beaucoup de théologiens protestants d'aujourd'hui, pour approfondir ces mêmes valeurs, et, une fois décapés les éléments dus au contexte historique, pour en scruter tous les prolongements et implications nécessaires, seule base d'un dialogue loyal et fécond avec le catholicisme. Aussi n'est-ce pas sans étonnement qu'en ouvrant un de ces volumes, dans le feuillet publicitaire qui voudrait être une orientation, presque un « mode d'emploi », on lit un texte comme celui-ci : « Ce que l'on devra noter, tant pour Calvin, que pour Luther c'est que les doctrines pour lesquelles ils ont rompu l'unité catholique, à savoir le « serf-arbitre » pour Luther, et le dogme de la « prédestination » pour Calvin, sont désormais devenus caducs *(sic)*, en sorte que les luthériens et les calvinistes d'aujourd'hui les rejettent, en leur immense majorité. Luther et Calvin ne disent donc presque plus rien de valable dans le domaine religieux de notre temps ». — Une optique moins sommaire aurait sans doute mieux servi la Cause de l'Unité. E. B.

TABLE DES MATIÈRES

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

et méthodistes, 497. — Rapports de la conférence anglicane-vieille-catholique de Rheinfelden (sept. 1957), 498.

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Conférence à Berlin en vue d'une collaboration européenne dans le cadre du COE, 88. — Rencontre annuelle des Églises britanniques libres, 210. — Formation d'une Église presbytérienne unie aux USA, 210. — Conversations entre l'Église de l'Inde du Sud et les luthériens de l'Inde, 498. — La conférence de l'ILAFO de sept. 1957, 498.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE. — L'*Ecumenical Review*, 89, 211, 499. — L'Assemblée du Conseil International des Missions (CIM) de Ghana, 89. — La question de l'intégration du COE et du CIM, 89, 212, 501. — Étude sur la liberté religieuse, 90. — Samuel McCrea Cavert sur *The Ecumenical Movement, Retrospect and Prospect*, 211. — Le métropolite Nicolas de Kruticy sur les problèmes de l'œcuménisme, 212. — Rencontre entre les représentants du COE et les représentants du patriarcat de Moscou, 90, 212, 500. — Session du Comité Central du COE à Nyborg, 213, 501. — La session 1958-1959 à l'Institut du COE à Bossey, avec comme sujet central *Le monde catholique*, 502. — Nouveau siège pour les bureaux du COE, 502.

IV. BIBLIOGRAPHIE

Imprimatur : *Cum permissu superiorum.*

F. Toussaint, vic. gen.
Namurci, 15 dec. 1958

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique).*